UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

KEADILAN DAN NEGARA

Pemikiran Sayyid Qutb tentang Pemerintahan yang Berkeadilan

Dr.Muhammad Roy Purwanto

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

Buku Referensi

KEADILAN DAN NEGARA
(Pemikiran Sayyid Qutb Tentang Negara yang Berkeadilan)

Penulis

Dr. Muhammad Roy Purwanto

Penerbit:

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

2019

KATALOG DALAM TERBITAN (KDT)

Purwanto, Muhammad Roy

Keadilan dan Negara (Pemikiran Sayyid Qutb Tentang Negara Yang Berkeadilan) / Muhammad Roy Purwanto. --Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2019.

viii + 108 hlm. ; 16 x 23 cm

ISBN 978-602-450-344-4
e-ISBN 978-602-450-345-1

©2019 Penulis

Hak cipta dilindungi Undang-Undang.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan seluruh atau sebagian isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronik ataupun mekanik termasuk memfotokopi, tanpa izin dari Penulis.

Keadilan dan Negara
(Pemikiran Sayyid Qutb Tentang Negara yang Berkeadilan)

Penulis

Dr. Muhammad Roy Purwanto

Cetakan I
Februari 2019 M / Jumadil Akhir 1440 H

Penerbit:

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Kampus Terpadu UII
Jl. Kaliurang Km 14,5 Yogyakarta 55584
Tel. (0274) 898 444 Ext. 2301; Fax. (0274) 898 444 psw 2091
http:/library.uii.ac.id;e-mail: perpustakaan@uii.ac.id

Kata Pengantar

Segala puji syukur hanya berhak disampaikan kepada Allah SWT, yang telah memberikan dunia seisisnya kepada manusia untuk diambil manfaat dan dikelolanya. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada junjungan Kanjeng Nabi Muhammad SAW yang telah membawa manusia dari zaman kegelapan menuju keberadaban.

Buku ini dimaksudkan untuk menjelaskan pemikiran Sayyid Qutb tentang keadilan dan kenegaraan. Dalam Islam, permasalahan keadilan mendapatkan tanggapan serius dari Sayyid Qutb (1906-1966), seorang pemikir muslim dari kalangan al-Ikhwan al-Muslimun. Sayyid Qutb bertitik tolak dari pandangan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang sempurna dan lengkap yang datang dari Allah. Allah maha mengetahui segala yang telah, sedang, dan akan terjadi di alam ini dengan segala konsekuensi hukumnya. Menurut Sayyid Qutb, Allah telah menjadikan Islam begitu sempurna sehingga mampu mejawab permasalahan yang telah, sedang dan akan terjadi di dunia dan akherat.

Pemahaman Sayyid Qutb tentang Islam universal ini didasarkan pada pemaknaan tauhid yang bukan saja pada bidang ketuhanan, tetapi mencakup aspek-aspek alam, kehidupan, dan manusia. Sejalan dengan konsepsi "tauhid" dan "universal" di atas, ia menentang segala macam nasionalisme, linguistis, etnis, dan liberalisme. Lebih jauh Sayyid Qutb mengemukakan tujuh karakteristik ajaran Islam yang merupakan konsepsi sempurna dan integral, yaitu: (1) rabbani; (2) konstan; (3) universal; (4) seimbang; (5) aktif; (6) realistis; (7) tauhid.

Sebagai konsekuensi dari paham "tauhid" tersebut, Sayyid Qutb hanya mengakui bahwa pemegang satu-satunya kekuasaan adalah Allah secara mutlak, sedangkan kedaulatan manusia bersifat terbatas. Beradasarkan konsep ini, maka bentuk kenegaraannya pun tidak dibatasi oleh teritoral tertentu, tetapi menyeluruh dan mencakup semua umat di mana pun berada sebagai *al-alam al-islami.* Namun demikian tidak berarti bentuk Negara yang diinginkan adalah teokrasi, yang dikuasi hanya oleh elit agamawan tertentu, tetapi Negara yang dikuasai oleh seluruh rakyat. Karena itu, kekuasaan dalam Islam menjadi kemantapan hubungan penguasa dan rakyat, yang dipimpin atas dasar perdamaian, keadilan, dan keterlibatan.

Sayyid Qutb meyakini bahwa ajaran Islam adalah satu-satunya pedoman manusia dalam segala aspek kehidupan, sedangkan idelogi lain yang bersumber dari hasil pemikiran manusia dianggap sebagai hukum jahili. Oleh karenanya, secara politis ia hanya mengakui keberadaan pemerintah Islam (*dar al-Islam*), yaitu negara yang terdiri dari masyarakat orang Islam dan ahli zimmi yang tunduk di bawah pemerintahan Islam dan segala urusan kenegaraan sama ada urusan dalam negeri atau antarabangsa bertetapan dengan shariat Islam, sedangkan pemerintahan lainnya dianggap sebagai daerah non Islam (*dar al-harb*).

Atas nama ketulusan, penulis menyadari bahwa terselesainya karya ini, tidak akan terjadi tanpa bantuan dari beberapa pihak, baik moril maupun materiil. Untuk itu, penulis bermaksud menghaturkan selaksa terima kasih kepada beberapa pihak tersebut:

Ayahanda H. Muhammad Herry dan Ibunda Siti Romlah (alm) dengan segala pengorbanannya. Penyesalan terbesar penulis adalah saat penulis telah mulai "menikmati" buahnya ilmu, tanpa didampingi oleh Ibunda tercinta. Penulis hanya mampu berkata: "Seandainya mampu kugapai rembulan dan kucomot bintang-bintang, kan kupersembahkan kepada beliau berdua". *Warhamhuma kama rabbayani saghira.*

Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII) Dr. H. Tamyiz Mukharrom, MA, Kaprodi Hukum Islam Prof. Dr. Amir Muallim, MIS, dan seluruh kawan-kawan dosen serta staf FIAI UII.

Terakhir, kepada istriku Dinda Rufiah, pendekarku Muhammad Adzka Lionel Akbar dan bidadari kecilku Zara Vina Aurora Madina, terimakasih atas support dan waktunya. Kalian telah merelakan waktu-waktu bersama terpotong untuk penyelesaian karya ini.

Semoga apa yang telah diperbuat menjadi amal shaleh yang akan mampu menolong kita di kemudian hari. Smoga kita semua dimudahkan dalam menggapai cita dan asa. Amin.

Prambanan, 25 Oktober 2018

Dr. Muhammad Roy Purwanto

DAFTAR ISI

Kata Pengantar ..... **v**
Bab I Pendahuluan **1**

1.1 Latar Belakang 1
1.2 Tujuan dan Manfaat Penulisan. 3
1.2.1 Tujuan Penulisan. 3
1.2.2 Manfaat Penulisan. 4
1.3 Telaah Pustaka 4
1.4 Kerangka Teori 5
1.4.1 Teori Keadilan 5
1.4.2 Teori Negara 10
1.5 Sistematika Pembahasan. 13

Bab II Sayyid Qutb, Setting Sosial dan Perhatiannya Tentang Konsep Pemerintahan dan Keadilan **15**

2.1 Riwayat Hidup Sayyid Qutb 15
2.2 Latar Belakang Pemikiran Sayyid Qutb 22
2.2.1 Kondisi Sosio-Kultural Mesir 22
2.2.2 Kondisi Sosio-Politik Mesir 24
2.2.3 Kondisi Intelektual Mesir 26
2.3 Fase Kehidupan dan Karya-karya Sayyid Qutb 28
2.3.1 Fase Kehidupan 28
2.3.2 Karya-Karya. 30
2.4 Tokoh-Tokoh Yang Mempengaruhi Pemikiran Sayyid Qutb 33
2.4.1 Kalangan Modernis 33
2.4.2 Abul A'la al-Maududi (1903-1979) 35
2.4.3 Hassan al-Banna 36

Bab III Konsep Keadilan dalam Pemerintahan Menurut Sayyid Qutb **39**

3.1 Pemaknaan Keadilan Menurut Sayyid Qutb 39
3.1.1 Kebebasan Jiwa 39
3.1.2 Persamaan Kemanusiaan 44

3.1.3 Jaminan Sosial 48
3.2 Keadilan Penguasa dalam Memerintah 54
3.2.1 Hakikat Kekuasaan (Penguasa) 54
3.2.2 Penegakan Keadilan di Masyarakat 62
3.3 Keadilan dalam Konsep Syura 66
3.4 Tugas Pemerintah dalam Mewujudkan Masyarakat Berkeadilan 70

Bab IV Kesimpulan 79
4.1 Kesimpulan 79

Daftar Pustaka 82
Glosari 90
Index 101
Biodata 103

1 BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Islam membawa keadilan sebagai syiar dan sifat keistimewaan. Segala perbuatan dan amal ibadah dalam Islam selalu didasarkan pada keadilan. Keadilan adalah timbangan di segala bidang kehidupan yang menentukan hubungan-hubungan antara manusia dalam segala kondisi. Oleh karenanya, dasar kemanusiaan seperti toleransi, kemerdekaan, persamaan, penghargaan terhadap hak asasi dan kehidupan hanya akan subur jika dibangun di atas landasan keadilan. Namun demikian, keadilan harus selaras dengan kebenaran untuk mencapai kemakmuran.[1]

Guna mewujudkan keadilan dalam berbagai bidang tersebut diperlukan adanya kekuasaan atau pemerintahan. Hal ini karena pemerintah atau penguasa akan mengontrol berjalannya keadilan di masyarakat. Kontrol dari penguasa ini diperlukan karena terkadang manusia tidak memahami substansi keadilan dan kepentingan, sehingga lebih mendahulukan keperluan pribadi daripada keperluan bersama.[2] Kepentingan tentang pembentukan negara Islam berkaitan rapat dengan pelaksanaan syariat kerana syariat itu tidak dapat dilaksanakan tanpa ada negara dan kekuasaan politik. Tuntutan pelaksanaan syariat ini adalah wajib ke atas individu Muslim maka mewujudkan pemerintahan Islam juga adalah wajib. Manusia memerlukan kepada pemerintahan atau hidup bernegara kerana mereka perlu melaksanakan menyuruh kebaikan dan mencegah kemungkaran, mewujudkan keamanan dan keselamatan. Perkara ini tidak dapat dilaksanakan tanpa ada pemerintahan. Pemerintahan yang paling adil adalah pemerintahan Islam.

Dalam Islam, permasalahan keadilan mendapatkan tanggapan serius dari Sayyid Qutb (1906-1966),[3] seorang pemikir muslim dari kalangan

1 Muhammad Abu Zahroh, *al-Alaqah al-Dauliyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, tt), 34-38.

2 Manusia ialah makhluk yang memerlukan interaksi, kerjasama, tolong menolong dan memenuhi keperluan hidup. Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 41-43.

3 Sayyaid Qutb adalah seorang pemikir Islam kontemporer telah memberikan perhatian yang serius terhadap masalah keadilan, khususnya berhubungan dengan pemerintahan dan sosial politik. Dengan

al-Ikhwan al-Muslimun. Sayyid Qutb bertitik tolak dari pandangan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang sempurna dan lengkap yang datang dari Allah. Allah maha mengetahui segala yang telah, sedang, dan akan terjadi di alam ini dengan segala konsekuensi hukumnya. Menurut Sayyid Qutb, Allah telah menjadikan Islam begitu sempurna sehingga mampu mejawab permasalahan yang telah, sedang dan akan terjadi di dunia dan akhirat.

Pemahaman Sayyid Qutb tentang Islam universal ini didasarkan pada pemaknaan tauhid yang bukan saja pada bidang ketuhanan, tetapi mencakup aspek-aspek alam, kehidupan, dan manusia. Sejalan dengan konsepsi "tauhid" dan "universal" di atas, ia menentang segala macam nasionalisme, linguistis, etnis, dan liberalisme. Lebih jauh Sayyid Qutb mengemukakan tujuh karakteristik ajaran Islam yang merupakan konsepsi sempurna dan integral, yaitu: (1) rabbani; (2) konstan; (3) universal; (4) seimbang; (5) aktif; (6) realistis; (7) tauhid.[4]

Sebagai konsekuensi dari paham "tauhid" tersebut, Sayyid Qutb hanya mengakui bahwa pemegang satu-satunya kekuasaan adalah Allah secara mutlak, sedangkan kedaulatan manusia bersifat terbatas. Berdasarkan konsep ini, maka bentuk kenegaraannya pun tidak dibatasi oleh teritoral tertentu, tetapi menyeluruh dan mencakup semua umat di mana pun berada sebagai *al-alam al-islami.* Namun demikian tidak berarti bentuk Negara yang diinginkan adalah teokrasi, yang dikuasi hanya oleh elit agamawan tertentu, tetapi Negara yang dikuasai oleh seluruh rakyat. Karena itu, kekuasaan dalam Islam menjadi kemantapan hubungan penguasa dan rakyat, yang dipimpin atas dasar perdamaian, keadilan, dan keterlibatan.[5]

Sayyid Qutb meyakini bahwa ajaran Islam adalah satu-satunya pedoman manusia dalam segala aspek kehidupan, sedangkan idelogi lain yang bersumber dari hasil pemikiran manusia dianggap sebagai hukum jahili.[6] Oleh karenanya, secara politis ia hanya mengakui keberadaan

bertitik tolak pada pemahaman tauhid, ia mendalami isyarat tentang keadilan yang diberikan oleh al-Qur'an. Temuan-temuan yang didapati kemudian dipadukannya dengan kenyataan yang dijumpai dalam kehidupan masyarakat.

4 Sayyid Qutb, *Khashaish al-Tashawwur al-Islamiwa Muqawwamatuh* (Beirut: Dar al-Syuruq, 1980).

5 Sayyid Qutb, *al-Salam al-Alami wa al-Islam* (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1951), 95; Sayyid Qutb, *al-Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1967), 96.

6 Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Thariq* (Beirut: Dar al-Syuruq, 1973), 17.

pemerintah Islam (*dar al-Islam*),[7] yaitu negara yang terdiri dari masyarakat orang Islam dan ahli zimmi yang tunduk di bawah pemerintahan Islam dan segala urusan kenegaraan sama ada urusan dalam negeri atau antara-bangsa bertetapan dengan syariat Islam, sedangkan pemerintahan lainnya dianggap sebagai daerah non Islam (*dar al-harb*).[8]

Karya tulis ini bermaksud menggali lebih jauh pemikiran politik Sayyid Qutb tentang model pemerintahan Islam ideal yang menerapkan sistem Islam dan keadilan sebagai landasan. Lebih lanjut, kajian ini juga diarahkan pada sejauh mana Sayyid Qutb mencurahkan perhatiannya tentang kedua konsep pemerintahan dan keadilan, dan latar sosio cultural yang menyebabkan Sayyid Qutb begitu memperhatikan keadilan di masyarakat dan di pemerintahan.

1.2 Tujuan dan Manfaat Penulisan.

1.2.1 Tujuan Penulisan.

a. Untuk mengetahui konsepsi dan alasan yang jelas tentang konsep keadilan Sayyid Qutb serta perwujudannya dalam bentuk pemerintahan Islam.
b. Untuk menepis anggapan bahwa pemikiran kaum fundamentalis kontemporer yang berkiblat pada Sayyid Qutb cenderung bersifat negatif dan tidak menawarkan keadilan.

7 Abu al-A'la al-Mawdudi mentakrifkan negara Islam ialah negara yang kuasa mutlaknya pada Allah SWT yang menentukan syariat, dan syariat itu dibawa oleh Nabi Muhammad s.a.w. Ia sebuah negara yang bercorak theodemocracy yang tergabung di dalamnya autoriti mutlak pada Allah dan pencerahan autoriti yang terbatas kepada manusia dalam perlaksanaan urusan negara yang diakui oleh syarak. Ia juga menguraikan prinsip-prinsip pemerintahan Islam seperti berikut: *Pertama*, Puncak segala kekuasaan adalah Allah yang Maha Berkuasa. Tidak seorang atau golongan pun di dalam sesuatu negara yang mengatasi undang--undang yang digubal. *Kedua*, Allah adalah pemberi hukum dalam erti kata yang sebenar. Padanya terletak kekuasaan mutlak mengadakan undang-undang. *Ketiga*, Pembentukan negara Islam mestilah diasaskan kepada undang-undang ciptaan Allah yang disampaikan oleh Allah melalui rasul-Nya. Justeru itu, Pemerintahan Islam wajib melaksanakan undang-undang Islam

8 Dar al-Harb ini juga terbahagi kepada tiga bagian yaitu: *Pertama*, Negara yang di dalamnya tidak terdapat unsur-unsur pokok sebagai dar al-Islam yang mana negara tersebut tidak menjalankan undang-undang Islam dan kekuasaan politik berada di tangan non-muslim. *Kedua*, Negara yang hanya memenuhi salah satu unsur pokok untuk disebut sebagai dar al-Islam, meskipun tidak utuh. Negaranya dikuasai oleh non-Muslim dan hukum yang berlaku pun bukan hukum Islam. Namun, umat Islam yang menetap di negara tersebut diberi kelonggaran untuk melaksanakan sebahagian hukum Islam dan syiarnya seperti solat, zakat, haji, pernikahan dan kewarisan. *Ketiga*, Negara yang mulanya dikuasai oleh umat Islam tetapi kemudiannya dijajah oleh non –muslim sehingga umat Islam setempat terpaksa tunduk pada mereka. Umat Islam di negara tersebut tetap menjalankan agama mereka tetapi sesuai dengan kemampuan dan kondisi yang mereka hadapi.

1.2.2 Manfaat Penulisan.

a. Secara teoritis untuk mencari alternatif kebijakan bagi penyelenggara Negara untuk mengoptimalisasikan keadilan dalam praktik pemerintahan.
b. Secara praktis, sebagai tambahan khasanah ilmiah yang berbicara tentang fiqh politik, khususnya konsep keadilan dan pemerintahan.

1.3 Telaah Pustaka.

Ada beberapa karya yang berbicara tentang konsep pemerintahan dan keadilan dalam Islam menurut pemikir-pemikir muslim atau karya yang mengkaji pemikiran Sayyid Qutb dalam berbagai permasalahan kehidupan. Beberapa karya tersebut diantaranya adalah buku karya Muhammad Taufiq Barakat yang berjudul *Sayyid Qutb: Khulashah Hayatuh, Minhajuh fi al-Harakah, al-Naqd Muwajjah Ilaih*. Karya ini berbicara tentang ringkasan kehidupan Sayyid Qutb dari awal sampai meninggal di tiang gantungan. Lebih khusus, buku ini membicarakan tentang teologi gerakan Islam yang digagas Sayyid Qutb. Teologi gerakan Islam inilah yang selanjunya mengilhami gerakan-gerakan Islam sesudahnya, khususnya untuk melawan ideologi Barat.[9]

Karya selanjutnya adalah *Tariq al-Da'wah fi Dzilal al-Qur'an Sayyid Qutb* yang dikarang oleh Ahmad Faiz. Buku ini berbicara tentang metode dan tatacara dakwah Islamiyah berdasarkan pemikiran Sayyid Qutb dalam tafsirnya *Fi Dzilal al-Qur'an.* Dakwah yang digagas Sayyid Qutb terbagi kepada dakwah internal dan dakwah eksternal. Dakwah internal dimaksudkan kepada sesama muslim yang belum menjalankan syariat Islam secara benar. Sedangkan dakwah eksternal merupakan dakwah yang ditujukan kepada orang yang belum memeluk agama Islam. Berkaitan dengan konsep dakwah ini, maka Sayyid Qutb membedakan antara Negara Islam (*dar al-Islam*) dan Negara non Islam (*dar al-harb*). Dakwah Islamiyah ini ditujukan khususnya kepada *dar al-harb.*[10]

9 Lihat Muhammad Taufiq Barakat, *Sayyid Qutb: Khulashah Hayatuh, Minhajuh fi al-Harakah, al-Naqd Muwajjah Ilaih* (Mekah: Maktabah al-Munarah, tt).

10 Dalam Bahasa Arab, negara disebut sebagai *daulah* atau *dar*. Para fuqaha menggunakan istilah 'dar' manakala ulama semasa menggunakan istilah 'daulah'. Kedua-dua istilah ini adalah sama maksud yang bererti negara. Dar bermakna tempat, negara atau tanah air. Ia juga bermakna tempat bagi orang yang tinggal di dalamnya. Dar yaitu sebuah negara atau kawasan yang mempunyai penduduk yang

Political and Social Thought in the Contemporary of Middle East karya Kemal H. Karpat berbicara tentang dinamika pemikiran sosial dan politik Timur Tengah. Dalam buku ini tidak hanya dibicarakan pemkiran politik dan sosial Sayyid Qutb saja, tetapi juga pemikiran sarjana lain, seperti Ali Abd al-Raziq, al-Maududi, al-Mawardi, Ibn Khaldun, Hassan al-Banna dan lainnya. Pemikiran para ulama muslim tersebut dipetakan berdasarkan ideologi yang dianut oleh masing-masing ulama atau pemikir, ada yang berhaluan moderat, fundamentalis, dan sekuler. Sayyid Qutb dalam buku ini dikategorikan sebagai salah seorang pemikir Islam fundamentalis yang berpandangan bahwa Islam merupakan ajaran yang paling sempurna. Segala sesuatu ada dalam Islam, oleh karenanya Islam tidak membutuhkan ideologi lain.[11]

Karya selanjutnya karangan Charles Tripp yang diterjemahkan dengan judul *Sayyid Qutb: Visi Politik.* Karya ini berbicara tentang pergolakan dan pemikiran politik Sayyid Qutb. Menurutnya Islam adalah agama yang paling sempurna, sehingga tidak memerlukan ajaran lain. Islam merupakan agama yang meliputi segala dimensi kehidupan manusia. Syariat Islam mempunyai peraturan kehidupan manusia dan membawa keadilan kepada alam sejagat. Pembinaan negara adalah merupakan keperluan masyarakat (*dharurat ijtima'iyy*) karena manusia memerlukan ketua untuk memimpin mereka. Keperluan manusia kepada pemerintahan menyamai keperluan terhadap perkara-perkara asas yang lain seperti makanan, pakaian dan tempat tinggal.[12]

1.4 Kerangka Teori.

1.4.1 Teori Keadilan

Keadilan merupakan salah satu persoalan penting yang selalu melingkupi kehidupan manusia, terutama setelah umat manusia mulai mengenal kehidupan bernegara dan pemerintahan. Hal inilah yang menjadikan para pemikir dan penyelenggara pemerintahan selalu

mempunyai kuasa memerintah, jika kuasa memerintah ditangan orang Islam maka disebut negara Islam, jika ditangan orang bukan Islam dinamakan negara Harb. Lihat. Ahmad Faiz, *Tariq al-Da'wah fi Dzilal al-Qur'an Sayyid Qutb* (Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1971).

11 Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary of Middle East* (New York: Praeger, 1982).

12 Charles Trip, "Sayyid Qutb: Visi Politik", dalam Ali Rahmena (ed), *Para Perintis Zaman Baru Islam,* terj. Ilyas Hasan. (Bandung: Mizan, 1995).

menelaah konsep keadilan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Hal ini secara histories dapat dibuktikan pada bangsa Sumeria yang mulai mendiami dataran rendah Trigis-Eufrat sekitar 5000-4000 SM, yang dianggap sebagai pembentuk peradaban Mesopotamia. Bangsa Sumeria inilah yang memperkenalkan hukum pertama kali yang mendasari perkembangan hukum modern, yaitu Hukum Hammurabi (*Code of Hammurabi*). Secara umum, prinsip-prinsip keadilan Hukum Hammurabi adalah sebagai berikut: (1) hukum pembalasan, seperti mata dibayar mata, telinga dibayar telinga; (2) sifat semi privat adminisrasi peradilan, yakni adanya pejabat yang menangani penganiayaan atau sejenisnya yang membuat terganggunya keadilan; (3) perbedaan hukum: perundang-undangan dibagi sesuai dengan perbedaan kelas yang ada dalam masyarakat, misalnya hukum aristocrat, hukum masyarakat awam, buruh dan budak; (4) pemisahan antara pembunuhan yang disengaja dan pembunuhan tidak sengaja.[13]

Dengan prinsip keadilan yang termuat dalam Code of Hammurabi, terjadi saling pengaruh antara kehidupan politik dan dinamika kehidupan ekonomi masyarakat. Sistem politik kofederasi Negara Konta yang dikepalai oleh Patesi sebagai coordinator kepala pendeta, komando tentara, dan kepala irigasi, berkembang menjadi kerajaan-kerajaan yang tetap mengutamakan sitem kesatuan kekuatan militer.[14]

Persoalan keadilan juga mendapat perhatian penting dari Plato (430-348 SM). Sebagai seorang filosof klasik Yunani, Plato dalam tiga karya besarnya Politeia, Politikos, dan Nomoi, mengemukakan teori-teori politik yang bertolak dari paham idealisme. Dalam ajarannya tentang jiwa manusia, Plato menghubungkan tiga bagian jiwa dengan empat kebajikan pokok yang merupakan keutamaan manusia, yaitu akal dihubungkan dengan kearifan, semangat dihubungkan dengan keperkasaan, dan keinginan dihubungkan dengan pengendalian diri. Selanjutnya ketiga bagian jiwa ini secara keseluruhan dihubungkan dengan keadilan untuk memelihara keselarasan dan keseimbangan antara masing-masing bagian jiwa.[15]

13 Edward McNall Burn dan Philip Lee Ralp, *World Civilization from Ancient to Contemporary*, Jilid. I (New York: W.W Norton, 1964), 70-1.

14 Ismail al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986), 31.

15 Plato, *Republic* (London: J.M. Dent & Sons, 1954), 122;
Yûsuf Karam. *Târîkh al-Falsafah al-Yûnâniyyah*. (Kairo: Lajnah Ta'lîf, 1980), 184.

Lebih jauh Plato membedakan keadilan menjadi keadilan individual dan keadilan dalam Negara. Keadilan individual adalah kemampuan seseorang menguasai diri dengan cara menggunakan akal untuk mengendalikan semangat dan nafsu, sehingga ia berfungsi sebagaimana mestinya sesuai dengan panggilan bakat, kemampuan, dan keterampilannya. Dengan begitu seseorang akan berfungsi semaksimal mungkin, sekaligus dapat membahagiakan dirinya sendiri. Sedangkan keadilan dalam Negara, Plato bertitik tolak dari asal mula terbentuknya Negara yang dibahasnya secara analitis-ekonomis. Manusia mempunyai kebutuhan yang banyak dalam kehidupan sehari-hari, tetapi kemampuannya sangat terbatas. Oleh karenanya mereka bersepakat untuk bekerjasama sesuai bakat dan kemampuan masing-masing di suatu tempat yang didiami bersama yang selanjutnya disebut Negara. Pembagian kerja yang diatur sesuai dengan bakat, bidang keahlian, dan ketrampilan setiap warga Negara itulah yang dinamakan keadilan menurut Plato.[16]

Aristoteles mempunyai pemikiran tentang keadilan yang sedikit berbeda dengan Plato. Aristoteles memandang keadilan sebagai nilai moral yang paling sempurna. Ia memperlawankan keadilan dengan kedzaliman. Bagi Aristoteles, keadilan bukanlah sesuatu yang mandul, tetapi merupakan nilai utama, dan bukan pula sesuatu yang bersifat individual, tetapi keadilan harus mempunyai implikasi kepada yang lain.[17]

Sementara menurut pemikir muslim, seperti Raghib al-Isfihani, membagi keadilan dalam dua pengertian; *pertama*, keadilan mutlak (absolute) yang pertimbangannya didasrkan pada akal budi, dan bersifat universal, karena tidak akan berubah dan hilang sepanjang zaman, seperti keadilan pada kasus berbuat baik pada orang yang berbuat baik, memperlakukan sama kepada semua orang di dalam hukum, dan seterusnya.

16 Jan Hendrik Rapar, *Filsafat Politik Plato* (Jakarta: Rajawali,1991), 81-5.

17 Guna informasi lebih lanjut mengenai etika Aristoteles, baca misalnya, Aristotle, "Ethica Nicomachea," dalam *Masterpieces,* ed. Frank N. Magill, 73-80; K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Berkeley: University of California Press, 1974); Aristotle, "Happiness in self Fulfillment," in *Classic Philossophical Questions,* ed. James A. Gould, vol. 5 (Toronto, London, Sydney Columbus: Charles E. Merrill Publishing Company, 1985), 156-66; Aristotle, *The Ethics of Aristotle (Nicomachean Ethics),* trans. J.A.K. Thomson (London: Penguin Books, 1961); Anthony F. Falikowski, *Moral Philosophy: Theories, Skills, and Aplication* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1990), 18-22; Renford Bambrough, ed. *New Essays on Plato and Aristotle* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965). Sedangkan informasi tentang pandangan politik Aristoteles, bisa dilacak pada misalnya, Aristotle, "Politics," dalam *Masterpieces,* ed. Frank N. Magill, 82-8; R.G Mulgan, *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Studens of Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1977); J.J. Von Schmid, *Ahli-Ahli Pikir Besar tentang Negara dan Hukum: dari Plato sampai Kant,* terj. R. Wiratno (Jakarta: Gunung Sahari, 1965), 28-45.

Kedua, keadilan yang ditetapkan melalui ketentuan syara' yang dapat mengalami perubahan dan pembatalan, sejalan dengan perubahan dan perkembangan zaman, seperti pembagian waris dalam Islam 2:1, potong tangan bagi pencuri yang melebihi satu nishab, dan sejenisnya.[18] Sejalan dengan al-Isfihani, Muhammad Jamil Shaliba juga berpendapat bahwa adil berarti menempatkan sesuatu pada tempat semestinya, tidak harus dengan kuantitas yang sama.[19]

Sementara adil menurut kaum Mu'tazilah dikaitkan dengan akal manusia, karena ia berhubungan dengan sifat baik yang tertanam dalam jiwa dan rasionalitas akal. Kalau secara akal manusia suatu perbuatan dikatakan adil, maka perbuatan tersebut dianggap adil. Hal ini, karena akal manusia-menurut Mu'tazilah-mampu menemukan kebaikan dan keadilan di muka bumi.[20]

Menurut Mu'tazilah, manusia dengan sendirinya mampu untuk mengenali baik dan buruknya sesuatu, tanpa syari'at pun logika mampu untuk mengenali baik atau buruknya sebagian besar perbuatan. Para ahli logika, baik ahli syari'at atau bukan, bersepakat bahwa kezaliman, dusta, khianat dan merampas hak orang lain itu adalah perbuatan buruk. Juga bersepakat bahwa keadilan, kebajikan, kasih sayang, kejujuran dan sejenisnya adalah perbuatan baik. Hal ini menunjukkan bahwa logika umum mengenali baik dan buruknya sesuatu, baik ada syari'at atau tidak. Buktinya kelompok yang mengingkari syari'at pun mengenali baiknya keadilan dan buruknya kezaliman. Kesepakatan ini merupakan awal argumentasi yang jelas akan rasionalitas baik (*tahsin*) dan buruk (*taqbih*).[21]

---

18 Lihat Raghib al-Isfihani, *Mu'jam Mufradat alFadz al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Katib al-Arabi, tt). 337.

19 Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi bi alfadz al-Arabiyah wa Injeliziyyah wa al-Taniyyah* (Beirut: Dar al-Tsaqafah, tt), 33.

20 Mu'tazilah berpendapat bahwa baik dan buruk adalah dua sifat yang dapat diketahui oleh akal, karena pada dasarnya merupakan esensi yang mempunyai sifat mashlahat *(al-shalah)* dan mafsadah *(al-fasad)* dalam dirinya. Dalam hal ini, akal mampu untuk mengetahui dan menetapkan baik *(tahsin)* dan buruk *(taqbih)* suatu perbuatan dan sifat. Berdasarkan kemampuan akal yang dapat menentukan baik dan buruk ini, maka peran wahyu bagi akal sebenarnya hanya sebagai "penguat" dan "pembimbing" saja, sedangkan penentunya adalah tetap akal manusia.

21 Selain itu konsekuensi logis dari pendapat yang mengatakan bahwa baik (*tahsin*) dan buruk (*taqbih*) itu syar'i adalah meniadakan realitas baik dan buruk itu sendiri, meniadakan realitas baik dan buruk melazimkan kesia-siaan syariat, sementara syari'at dan ciptaan menurut al-Qur'an tidak sia-sia. Oleh karenanya kita harus mengatakan bahwa baik (*tahsin*) dan buruk (*taqbih*) itu dzati dan logis. Adapun *isykal* (kritik) yang dikemukakan oleh Asy'ari dalam argumentasinya bahwa konsekuensi dari rasionalitas baik dan buruk adalah membatasi kekuasaan Allah swt sama sekali tidak *warid* (tidak mengena). Karena keyakinan bahwa Allah swt maha sempurna secara mutlak, berarti meniadakan setiap tindakan yang berlawanan dengan kesempurnaan, tidak ada kekurangan dan keburukan yang bersumber dari-Nya, kesempurnaan dzat-Nya lah yang mengharuskan hal ini. Dzat *wajibul wujud*-nya lah yang mengharuskan kesucian diri-Nya dari segala bentuk kekurangan dan keburukan. Bukan berarti ada

Berseberangan dengan Mu'tazilah, adalah kelompok Asy'ariyah yang berpendapat bahwa keadilan berarti keadilan Tuhan. Apa yang diputuskan oleh Tuhan dalam al-Qur'an, meskipun secara akal dirasa tidak adil, tetap dikatagorikan adil. Hal ini karena menurut Asy'ariyah, akal manusia tidak sanggup untuk menemukan keadilan dan kebaikan, oleh karenanya perlu dibantu Tuhan melalui petunjuk dalam kitab suciNya.[22] Menurut al-Syatibi, dalam konsep Asy'ariyah, akal tidak dapat menetapkan baik dan buruknya sesuatu. Ketidakmampuan akal menetapkan baik dan buruk bagi Asy'ariyah, berkaitan dengan pendapat bahwa baik dan buruk bukanlah esensi, sehingga akal tidak mungkin mengetahui baik dan buruk.[23] Dalam pandangan Asy'ariyah, segala kewajiban manusia dan yang berhubungan dengannya, hanya dapat diketahui melalui wahyu.[24]

Sementara keadilan menurut al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam terdapat beberapa pengertian. Selain disebutkan dengan istilah al-adl dengan berbagai bentuk kata turunannya sebanyak 28 kali, juga diungkapkan dengan kata-kata yang kurang lebih mengandung makna keadilan, yaitu term al-qist sebanyak 25 kali, al-wazn sebanyak 23 kali, dan al-wast sebanyak lima kali.[25] Pada pokoknya kata al-adl dan sinonimnya tersebut bermakna keseimbangan penciptaan manusia, persamaan, pemenuhan hak menurut semestinya, dan menempatkan sesuatu pada tempatnya.Makna keadilan tersebut seluruhnya terkait dengan kesadaran ketuhanan (takwa) sebagai landasan penerapannya.[26] Di samping prinsip

---

kekuasaan diatasnya yang memaksa-Nya untuk menghindar dari kekurangan dan keburukan. Lihat. Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, tt); Ar-Rozi, *Muhasshilu Afkaril Mutaqoddimin wal Mutaakhirin minal Hukama wal Ulama* (Beirut, Dar al-Fikr, tt), 153-156.

22 Abul Hasan Asy'ari pemuka dan pendiri aliran *Asy'riyah* menolak keras dzati dan rasionalitas baik dan buruk, dialah orang pertama yang mengangkat masalah baik dan buruk dalam kitab teologinya. Asya'ari meyakini logika manusia selamanya tidak akan mampu untuk mengenali baik *(tahsin)* dan buruk *(taqbih)* sesuatu sehingga datang keterangan syari'at, segala sesuatu pada hakikatnya tidak memiliki sifat baik atau buruk, sampai kemudian syari'at lah yang menetukan baik dan buruknya sesuatu. Dengan kata lain, jika syari'at mengatakan perbuatan aniaya sebagai perbuatan baik dan memerintahkan untuk dilakukan, niscaya perbuatan aniaya itu akan menjadi baik, begitulah seterusnya. Menurutnya kebaikan adalah segala sesuatu yang dianggap baik oleh syari'at dan keburukan adalah segala sesuatu yang dianggap buruk oleh syari'at. Lihat. Muhammad Imaroh, al-Muktazilah wa Musykiltul Hurriyatil Insaniyah hlm:46, juga Qodhi Abdul Jabbar dalam Syarh Ushulul Khomsah hlm:201-401

23 Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), Juz. 1, 87.

24 Menurut Syahrastani, akal tidak mampu menentukan baik dan buruk, karena yang dimaksud baik adalah perbuatan yang mendatangkan pujian syari'at bagi pelakunya, dan yang dimaksud dengan buruk adalah perbuatan yang membawa celaan syari'at bagi pelakunya. Sementara pujian dan celaan syari'at hanya dapat diketahui melalui wahyu. Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,; Ar-Rozi, Muhasshilu Afkar*, 153-156.

25 Sayyid Qutb, *Tafsir fi Dzilal al-Qur'an;* Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfadz al-Qur'an al-Karim* (Bandung: Maktabah Dahlan, Tt), 569-70.

26 Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981).

tersebut, setidaknya ada tiga hal lain yang menekankan pentingnya penegakan keadilan, yaitu (1) mengikuti sifat Allah Yang Maha Adil dan kasih sayang terhadap mahluknya; (2) keadilan adalah kebenaran; (3) arti kata *al-adl* adalah *wast* (pertengahan), yaitu menjauhi dua sikap ekstrim berlebih-lebihan (*ifrath*) dan kesia-siaan (*tafrith*), dengan kata lain berarti menempatkan sesuatu pada tempat semestinya. Dengan kata lain, keadilan dalam ajaran Islam merupakan pusat gerak dari nilai-nilai moral yang pokok dan menjadi motivasi keagamaan yang esensial.[27]

1.4.2 Teori Negara

Paling tidak ada tiga model pendekatan yang berbicara tentang hubungan Islam dan negara, yaitu pendekatan struktural, pendekatan kultural, dan pendekatan simbiotik.

a. Pendekatan Struktural

Pendekatan ini dipakai oleh kalangan tradisionalis dan fundamentalis. Model yang dikehendaki adalah integrasi Islam dan negara sebagai kesatuan organik. Landasan dalam bernegara adalah teokrasi yang mendasarkan kedaulatan pada Ilahi *(devine soveregnty)*, karena kedaulatan itu berasal dan berada di "Tangan Tuhan". Tokoh pendekatan ini adalah seperti Abu al-A'la al-Maududi.[28] Pendekatan ini dipakai oleh pemikiran politik Syi'ah. Model yang dipakai dalam pemikiran kenegaraan adalah *"imamah"*. Legitimasi politik harus didasarkan pada legitimasi keagamaan yang berasal dari Tuhan dan diturunkan kepada keturunan Nabi Muhammad SAW.

Paradigma fundamentalis adalah penyatuan agama dan negara secara totalitas, yakni bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan. Menurut al-Maududi (W. 1979) syari'at tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara.[29] Negara Islam berdasarkan syari'at itu, dalam pandangan al-Maududi, harus didasarkan pada empat prinsip dasar, yaitu ia mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas

27 Muhammad Husein Thabatabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* juz XII (Beirut: Muassasah al-a'la, tt), 331.

28 M. Dien Syamsudin, Usaha Pencarian konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam, dala Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan,* 43

29 Menurutnya bahwa ajaran Islam itu bersifat holistik serta totalitas sehingga apapun sudah diatur di dalamnya tak terkecuali itu negara. Makanya dalam pandangan al-Maududi bahwa tidak bisa tidak harus mendasarkan Islam dalam sistem kenegaran secara formal. Maka dalam wilayah ini agama adalah legitimasi negara. Untuk lebih jelasnya bisa dibuka dalam bukunya John L. Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas ?*, alih bahasa : Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, Cet. 3 (Bandung : Mizan,1996),41

Nabi Muhammad SAW, memiliki status wakil Tuhan, dan menerapkan musyawarah. Namun pada akhirnya pendekatan ini kembali pada *background* aslinya yaitu teokrasi., walaupun istilah ini dibantah oleh al-Maududi sendiri dengan istilahnya teodemokrasi.[30]

b. Pendekatan Kultural

Pendekatan ini dipakai oleh kaum modernis yang lebih mementingkan isi daripada bentuk. Lebih mementingkan substansi dari pada aspek formal. Karena dalam pandangan kaum modernis bahwa Islam tidak mempunyai konsep yang pasti mengenai kenegaraan. Al-Qur'an bukanlah kitab yang mengatur mengenai praktik politik dalam bentuknya yang pasti, namun lebih berdimensi pada semangat moral dan landasan-landasan filosofis yang perlu menjiwai dalam gerak politik namun tidak dibakukan dalam bentuk formalisme yang terkesan institutif dan teologis.[31]

Menurut pandangan ini yang terpenting adalah cita-cita Islam secara universal seperti keadilan, persamaan, persaudaraan dan lain sebagainya kalau telah tercover maka ia dikatakan bukan Negara Islam tapi Negara Islami. Model seperti inilah yang diprakarsai oleh seperti Nurcholish Madjid dan kawan-kawan dengan jargonnya Islam Yes ! partai Islam No!. Dalam pemikiran ini, maka dirasa tidak perlu ada negara Islam, namun perlu menanamkan nilai-nilai Islami dalam sistem kenegaraan.[32]

c. Pendekatan Simbiotik

Model pendekatan ini antara agama dan negara berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan.[33] Dalam hal ini, agama memerlukan negara, karena dengan negara, agama bisa berkembang.

30 M.Dien Syamsudin, "Usaha pencarian konsep Negara dalam sejarah pemikiran politik Islam", dalam Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan Nasionalisme Religius di Indonesia*, hlm. 43. Bisa juga dilihat pada Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara Perspektif modernis dan fundamentalis,* Cet.1 (Magelang: Indonesiatera, 2001), 47

31 Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi pemikiran dan praktik politik Islam di Indonesia,* Alih Bahasa : Ihsan Ali Fauzi, Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1998), 45

32 Jargon ini telah mempunyai dampak yang luar biasa bagi pembaharuan politik di Indonesia dari segi pemikiran. Namun anehnya ketika pemilu dimulai dengan model multi partai malah banyak sekali partai-partai yang bersimbolkan Islam. Ini sungguh ironi, bagaimana bisa terjadi sampai saat ini. Wealaupun jargon ini dilontarkan pertama kali waktu pidatonya di Taman Ismail Marzuki dan langsung mendapat reaksi yang begitu keras dari berbagai pihak baik yang cocok maupun yang menentang. Namun pendapat ini kebenarannya akan diuji oleh sejarah. Model pemikirannya yang terbuka bisa di baca dalam Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam wacana sosial politik Kontemporer,* Cet.1 (Jakarta :Yayasan Paramadina, 1998),128

33 Yang diharapkan adalah pola simbiosa mutualistik, namun yang terjadi pada kenyataannta adalah simbiosa parasitisme sehingga salah satu pihak dalam hal ini agama sering dijadikan sasaran dalam suatu permasalahan. Lihat Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara Perspektif Modernis dan Fundamentalis,* Cet.1 (Magelang : Indonesiatera,2001), 129

Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Pandangan tentang simbiosa agama dan negara dapat ditemukan, misalnya dalam pemikiran al-Mawardi (W.1058),[34] seorang teoretikus politik Islam terkemuka pada masa klasik. Pada baris pertama dari karyanya yang terkenal *al-Ahkam as- Sulthaniyyah*, al-Mawardi menjelaskan bahwa kepemimpinan negara (Imamah) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik.

Dalam pandangannya, negara tetap merupakan lembaga politik namun dengan sanksi-sanksi keagamaan. Al-Mawardi ingin mencoba mengkompromikan realitas politik dengan idealitas politik seperti diisyaratkan agama, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepantasan atau kepatutan politik. Ia sebenarnya menawarkan pendekatan pragmatik dalam menyelesaikan persoalan politik vis-à-vis nilai-nilai agama.

d. Pendekatan Sekuleristik

Berbeda dari yang sebelumnya terutama yang pertama dan kedua, pendekatan ini menolak hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, pendekatan ini mengajukan pemisahan agama dan negara. Dalam konteks Islam, ia menolak pendasaran agama pada Islam atau determinisme akan bentuk tertentu dari negara. Tokoh pada pendekatan ini adalah Ali Abdur Raziq. Dalam pendapatnya Raziq mengatakan bahwa masyarakat Islam bukanlah masyarakat politik. Akan tetapi selalu ada peluang bagi masyarakat ini untuk mewujudkan bentuk pemerintahan Islam yang sesuai dengan konteks budaya.[35]

34 Al-Mawardi adalah satu-satunya tokoh di dunia Islam yang menyodorkan konsep tentang model politik Islam membicarakan tentang negara dalam kitabnya *al-Ahkam as-Sultaniyah*. Bisa lihat John L.Esposito, *Islam dan Politik,* Alih Bahasa : H.M.Joesoef Syoub, Cet.1 (Jakarta : Bulan Bintang,1990), 41.

35 Karena kalau sudah membicarakan bentuk secara spesifik maka ia bersifat partikular karena dimensinya lebih menampakkan *Empirical Manifestation* . Bisa lihat Azyumardi Azra, "Islam dan Negara: Eksperimen dalam Masa Modern (Tinjauan Sosio-Historis)", dalam Abu Zahra(Ed.), *Politik Demi Tuhan,* 55

1.5 Sistematika Pembahasan.

Guna memperoleh analisis yang komprehensif, buku ini dibagi dalam beberapa bab.

Bab Pertama berisi tentang kegelisahan akademik yang menggerakan penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan. Di sini diuraikan mengenai persoalan yang akan dikaji, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori, telaah pustaka, dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua berisi tentang kehidupan Sayyid Qutb, corak pemikiran dan perhatiannya terhadap masalah pemerintahan dan keadilan. Dalam bab ini diuraikan mengenai Biografi dan Setting Sosial, corak pemikiran dan Perhatiannya terhadap pemerintahan dan keadilan dalam Islam.

Bab Ketiga berisi tentang Asas-asas pemerintahan dan asas-asas keadilan dalam perspektif Sayyid Qutb. Dalam bab ini diuraikan mengenai keadilan penguasa dalam memerintah dan ketaatan rakyat terhadap penguasanya, permusyawaratan antara penguasa dan rakyat, kebebasan jiwa dan persamaan kemanusiaan sebagai manifestasi keadilan, dan jaminan sosial masyrakat berdasarkan asas keadilan.

Bab Kelima berisikan penutup yang memuat kesimpulan dan saran.

2 BAB II
SAYYID QUTB, SETTING SOSIAL DAN PERHATIANNYA TENTANG KONSEP PEMERINTAHAN DAN KEADILAN

2.1 Riwayat Hidup Sayyid Qutb

Sayyid Qutb (1906-1966), nama lengkapnya Sayyid Qutb Ibrahim Husein al-Syadzili, lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 di Musha,[36] yang terletak di pantai barat sungai Nil, termasuk wilayah Asiyuth, 235 mil sebelah selatan Kairo Mesir. Ia dikenal sebagai kritikus sastra, novelis, penyair, pemikir Islam, aktivis muslim Mesir paling terkenal pada abad 20, tokoh Ikhwanul Muslimin dan ideolognya.[37]

Ayahnya bernama al-Haj Qutb Ibn Ibrahim Husain Shadhili,[38]seorang petani yang terhormat dan kaya, komisaris Partai Nasional (*al-hizb al-wathani*) yang cukup dikenal di Asyut karena sikap konsistensi keilmuannya, bahkan ia sering berurusan dengan pihak penguasa Mesir karena pemikiran controversial dalam ceramah-ceramahnya.[39]

Adapun ibu Sayyid Qutb juga dari keluarga ilmuan. Kakek Sayyid Qutb dari ibu adalah alumnus Universitas al-Azhar yang dikenal wara' dan dermawan. Hasil perkawinan antara ayah dan ibu Sayyid Qutb telah menghasilkan empat orang anak, dua putera dan dua puteri. Sayyid Qutb adalah anak sulung, kemudian Muhammad Qutb,[40] Aminah Qutb, dan Hamidah Qutb.[41]

---

36 Nazih N. Ayubi, Political Islam: Religion and Politic in The Arab World (London: Routledge, 1991), 136. Tetapi dalam literature lain disebutkan bahwa ia dilahirkan di desa Qaha. Lihat misalnya Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", in John L. Esposito, (ed), *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), 68.

37 Ibrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996), 93

38 Muhammad Taufiq Barakat, *Sayyid Qutb: Khulashatu Hayathi, Manhajuhu fil Harakah, an-Naqdul-Muwajjah Ilaihi* (Beirut: Darud-Da'wah, t.th), 9

39 Kedudukan ayahnya sebagai komisaris Partai Nasional berpengaruh besar terhadap Sayyid Qutb. Pada usia 13 tahun ia banyak menyaksikan kegiatan partai di rumahnya, sperti rapat-rapat dan pertemuan rahasia, terutama menjelang pecahnya pemberontakan tahun 1919. Ayahnya yang berlangganan surat kabar *al-Liwa'*, menjadikan rumahnya tempat berkumpul banyak orang untuk membaca dan mendiskusikan informasi yang disajikan media tersebut.

40 Menjadi ulama' dan Guru Besar Universitas Umm al-Qura Mekah.

41 Pendidikan keluarga yang disiplin dan concern trhadap ilmu dan kebenaran, menjadikan keempat bersaudara tersebut muncul sebagai sosok ilmuan dan pejuang kebenaran yang gigih. Lihat. Zainab

Sayyid Qutb bertubuh kecil, berkulit hitam dan berbicara lembut. Ia sangat sensitif, serius dan mengutamakan pokok persoalan. Kerumitan yang dihadapi menjadi faktor yang membuatnya lebih peka terhadap apa yang didalaminya.[42] Ia mempunyai bakat-bakat intuitif.[43] Sayyid Qutb adalah penulis kontemporer yang terus terang. Apresiasi Al-Qur'annya estetis, ramah dengan masyarakat di sekitarnya serta mempunyai pengalaman langsung terhadap sumber kerusakan yang terjadi di Amerika.[44]

Pada usia enam tahun, Sayyid Qutb memulai pendidikan formal pada Sekolah Dasar modern (*madrasah*), berbeda dengan Sekolah Qur'ani Tradisional (*kuttab*).[45] Di madrasah selama empat tahun inilah Sayyid Qutb memperoleh pelajaran dasar keagamaan, sehingga ketika berumur 10 tahun, ia sudah mampu menghafal al-Qur'an.[46] Dasar pendidikan agama tampaknya mempunyai pengaruh dalam hidupnya dan menjadi pangkal tolak eksistensinya.[47]

Pada tahun 1919, Sayyid Qutb melanjutkan pendidikannya di Kairo di sekolah *Muallimun*, dan tamat tahun 1928. Di sekolah inilah ia mulai berkenalan dengan ide-ide sekuler.[48] Selanjutnya pada tahun 1929-1933 ia masuk di perguruan tinggi Dar al-Ulum Kairo.[49] Selama mengikuti kuliah, Sayyiq Qutb aktif mengikuti kegiatan mahasiswa dan sastra, terbukti ketika di tingkat III tahun 1932 ia berceramah dengan tema *al-Sya'ir fi al-Hayah wa Syi'r al-Jail al-Hadhir*. Dalam bidang sastra, ia menjadi pengagum dan banyak dipengaruhi oleh Taha Husein, Ahmad al-Zayyad, dan terutama

al-Ghazali, *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin.* Terj. Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press, 1993), 144.

42 Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", in John L. Esposito, (ed), *Voices of Resurgent*,

43 Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20,* terjemah Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1988), 146

44 Abdullah 'Awad al-Khabbas, *Sayyid Qutb: Al-Adibun-Naqid* (Aljazair: Syirkatusy-Syihab lin-Nasr wat-Tauzi', t.th), 100-101, Charles Tripp dalam Ali Rahnema (Ed), *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1996), 154-155

45 Adanya kedua corak pendidikan ini memperlihatkan tajamnya pertentangan antara paham tradisional dan paham moderat yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Mesir.

46 Sayyid Qutb mula-mula dididik dalam lingkungan desanya dan sudah hafal Al-Qur'an sewaktu masih kecil. Hafal Al-Qur'an merupakan harapan dan cita-cita ibunya. Lihat. Sayyid Qutb, *Seni Penggambaran dalam Al-Qur'an*, terjemah Chadijah Nasution (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1981), vii

47 Muhammad Taufiq Barakat, *Sayyid Qutb: Khulashah Hayatuh, Minhajuh fi al-Harakah, al-Naqd al-Muwajjah Ilaih* (Mekah: Maktabah al-Munarah, tt), 9.

48 Salah satu ide yang sedang boming saat itu adalah tentang sekularisasi, yaitu pemisahan agama dengan ilmu-ilmu lain.

49 *Dar al-Ulum* adalah perguruan tinggi modern yang dikelola oleh para pembaharu untuk melatih guru-guru dalam mata pelajaran dan literature Barat modern, seperti sejarah, geografi, bahasa Inggris, ilmu social, ilmu pendidikan, matematika, dan fisika. Pada waktu itu, perguruan ini banyak diminati intelektual muda, termasuk Sayyid Qutb. Lihat. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992), 126-127.

Abbas Mahmud al-Aqqad.[50]

Setelah menyelesaikan tingkat *baccalaureat* (S-1/Lc) pada tahun 1933 dalam bidang pendidikan dan bahasa Arab, ia ditetapkan sebagai guru pada sekolah dasar negeri. Pada tahun berikutnya, ia dipindahtugaskan ke Departemen Pendidikan bidang kurikulum sebagai penilik sekolah. Status kepegawaiannya ini dijalaninya sampai tahun 1952.[51]

Setelah kematian ibunya pada tahun 1940 terjadi perubahan besar dalam diri Sayyid Qutb. Sebagai anak sulung yang telah ditinggal wafat ayah ibunya, ia harus menggantikan kedudukan orang tuanya untuk mengasuh adik-adiknya.[52] Posisi yang diembannya menyadarkannya kembali kepada masa kecil bersama ibunya yang senang mendengarkan bacaan al-Qur'an. Sejak saat itu, Sayyid Qutb kembali mempelajari dan menghayati al-Qur'an.[53] Refleksi studinya terhadap kandungan al-Qur'an, terlihat dari perubahan pemikirannya dari sekuler kepada concer Islam. Karya-karya yang ia tulis sebelumnya, ia sangkal sendiri. Pada tahun 1945, Sayyid Qutb mempersembahkan dua buah karyanya, yaitu *al-Tashwir al-Fann fi al-Qur'an* untuk mengenang ibunya, dan *Masyahid al-Qiyamah fi al-Qur'an* untuk mengingat ayahnya. Pada tahun 1946, ia menulis autobiografi *Thifl min al-Qaryah* yang menunjukan keprihatinannya terhadap persoalan keadilan.

50 Ketika terjadi polemic antara al-Aqqad dengan Mustafa Sadiq al-Rifa'i, Sayyiq Qutb pernah berpihak kepada al-Aqqad dengan mengatakan bahwa sastra adalah ungkapan jiwa, perasaan dan aspirasi manusia yang tidak ada hubungannya dengan agama. Berdasarkan ini, maka sayyid Qutb muda tidak menyetujui adanya ketinggian sastra al-qur'an. Pendapat Qutb yang "liberal" ini, menggambarkan merebaknya pengaruh sekularisme di Mesir ketika itu. Lihat. Shahrough Akhavi, "Sayyid Qutb", in John L. Esposito, (ed), The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, Vol. III (New York: Oxford University Press, 1995), 400-401.

51 Ketika menjadi penilik inilah, ia mulai melakukan kritik terhadap pemerintah Mesir melalui tulisan-tulisannya di majalah *al-Tsaqafah* dan *al-Risalah*. Ia dikenal sebagai penulis produktif dan berani menampilkan pemikiran-pemikiran cemerlang sebagai upaya merumuskan kurikulum di sekolah-sekolah modern.

52 Boleh jadi, tanggung jawab Sayyid Qutb terhadap adaik-adiknya dan keikutsertaan dalam organisasi Ikhwan al-Muslimun meyebabkan ia tidak sempat menikah, walaupun ia pernah jatuh hati kepada seorang wanita. Lihat. Hasyimsyah Nasution, *Pemerintahan dan Keadilan dalam Pemikiran Politik Sayyid Qutb*. (Jakarta: Disertasi, 1997), 40.

53 Menurut Adnan A Musallam, ada beberapa factor yang mendorong Sayyid Qutb mendalami al-Qur'an. *Pertama*, factor internal, yaitu kematian ibu yang sangat dicintainya, kesehatannya yang terganggu, dan keterasingan dari pemerintah *status quo* dan budaya Barat. *Kedua*, faktor eksternal, yaitu keinginan mencari jawaban dari al-Qur'an untuk menanggulangi penyakit masyarakat waktu itu. Lihat. Adnan A. Musallam, "Sayyid Qutb and Social Justice 1945-1948", dalam *Journal of Islamic Studies*, vol. 4, Januari 1993, 56.

Pada tahun 1930-an sampai 1940-an Sayyid Qutb terlibat dalam debat mengenai upaya perbaikan kondisi masyarakat Mesir. Fokus diskusinya adalah seputar apa yang perlu diubah untuk mewujudkan perbaikan yang diperlukan. Qutb mencela kemerosotan moral orang-orang di sekitarnya dan berusaha memahami penyebab kemerosotan tersebut serta mendesak agar mereka lebih menyadari norma akhlak yang dikaitkan dengan kehidupan yang baik.[54] Pada era tersebut, moralisasi Sayyid Qutb berdasar pada akhlak Islam. Baru pada periode 1960-an ia mengembangkan gagasan tentang perlunya revolusi total.[55]

Sayyid Qutb memulai karirnya sebagai seorang pengarang dan jurnalis pada tahun 1940-an. Sayyid Qutb mulai menulis sejumlah buku tentang penafsiran Al-Qur'an.[56] Ia mengalami perubahan antara lain disebabkan oleh kebijaksanaan perang Inggris selama Perang Dunia II dan dibentuknya Negara Israel, yang dianggapnya sebagai suatu penolakan hak bangsa-bangsa Arab untuk menentukan nasib sendiri, dan suatu penolakan persamaan hak antara merekadengan manusia barat.[57]

Pada 1949 Sayyid Qutb mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat untuk memperdalam pengetahuannya di bidang pendidikan selama dua tahun. Ia menyaksikan dukungan luas pers Amerika untuk Israel. Ini menimbulkan kepahitan pada Sayyid Qutb. Pengalaman di Amerika Serikat meluaskan wawasan pemikirannya mengenai problem-problem sosial kemasyarakatan yang ditimbulkan oleh paham materialisme yang gersang dari ruh ketuhanan. Ia semakin yakin bahwa Islam lah yang sanggup meynelamatkan manusia dari paham materialisme, sehingga terlepas dari cengkeraman materi yang tak pernah terpuaskan.[58]

Sayyid Qutb kembai ke Mesir saat berkembang krisis politik yang menyebabkan kudeta militer pada Juli 1952. Qutb menjadi seorang yang anti Amerika dan anti Barat. Ia menjadi salah seorang pendukung pemberontakan Nasser, tetapi berbalik menentangnya ketika Nasser mulai menyiksa orang-orang Ikhwanul Muslimin. Di bawah pengaruh karya-karya Abul A'la Maududi (1903-1979), Qutb menjadi lebih ekstrim, sampai pada tingkat

54 *Ibid.,* 156-157
55 *Ibid.,* 157-160
56 David Sagiv, *Islam Ontentisitas Liberalisme,* Terjemah Yudian W. Asmin (Yogyakarta: LKiS, 1997), xxv
57 Harun Nasution (Ed), *Ensiklopedi...,* 145
58 Ibrahim M.Abu Rabi', "Sayyid Qutb From Religious Realism to Radical Social Criticism" dalam *Islamic Quarteraly,* 28, 1984, 106.

mengutuk masyarakat secara keseluruhan dengan menyebutnya jahiliyah modern (*jahiliyah jadidah*). Sayyid Qutb berpendapat bahwa jahiliyah pada era modern adalah akibat pemisahan antara agama dan Negara.[59] Secara terbuka dan jujur ia menyerukan perlunya perubaha radikal dalam kehidupan Islam. Intisari pemikirannya tercemin dalam bukunya *Ma'alim fi al-Thariq* yang paling militan, yang kemudian tak ubahnya menjadi sumpah setia sejumlah organisasi Islam militan.[60]

Kecintaan Sayyid Qutb pada dunia tulis menulis mendorongnya mengundurkan diri dari jababatan pemerintah pada tahun 1953. selain itu, karena pemerintah tidak menerima saran-saran perbaikan dalam bidang pendidikan dan pengajaran yang diusulkannya.[61] Sayyid Qutb mulai menulis topic-topik tentang Islam. Dalam buku-bukunya ia mengusulkan Islam sebagai suatu alternatif antara sistem-sistem yang tengah bersaing memperebutkan Mesir.[62]

Selama 1951-1952 Sayyid Qutb terlibat dalam polemik melawan kebijakan-kebijakan kepemilikan yang berlaku, sistem monopoli dan kapitalis melalui tulisan, pidato maupun pertemuan-pertemuan. Sayyid Qutb menulis dua buah buku dan ratusan artikel yang dimuat pada koran-koran dan majalah tentang kapitalisme, tanpa bergabung dengan sebuah partai atau kelompok tertentu, sampai terjadinya revolusi 23 Juli 1952.[63] Ia tenggelam dalam perjuangan bersama-sama tokoh revolusi 23 Juli 1952, sampai dengan Februari 1953, ketika pemikirannya berbeda dengan tokoh-tokoh lain mengenai lembaga atau organisasi pembebasan dan cara pembentukannya[64]

Pada Juli 1954 Sayyid Qutb diangkat menjadi pemimpin redaksi harian Ikhwanul Muslimin. Tetapi baru dua bulan harian tersebut ditutup karena mengecam perjanjian Mesir-Inggris 7 Juli 1954.[65] Sayyid Qutb mencatat bahwa saat itu di Mesir tersebar dekadensi moral dan berbagai ide yang bertentangan dengan ajaran Islam akibat dihancurkannya gerakan Ikhwanul Muslimin. Ia menilai peristiwa itu erat hubungannya

59 Ibrahim M. Abu Rabi', "Sayyid Qutb"..., 115
60 Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Idiologies* (Chicago: University of Chicago, 1988), 171, David Sagiv, *Islam...*, xxv-xxvi.
61 Abdullah Awwad al-Khabbash, *Sayyid Qutb...*,102
62 John L. Esposito, *Dinamika...,* 70
63 Sayyid Qutb, *Mengapa Saya...,* 16
64 *Ibid*
65 Harun Nasution (Ed), *Ensiklopedi...*, 145

dengan rencana zionisme dan salibisme imperialisme dalam menghancurkan nilai-nilai di kawasan ini.[66]

Pada Mei 1955 Sayyid Qutb ditahan setelah organisasi itu dituduh berkomplot untuk menjatuhkan pemerintah pada 13 Juli 1955. Pengadilan Rakyat menghukumnya 15 tahun kerja keras.[67] Ia ditahan di beberapa penjara Mesir hingga pertengahan tahun 1964 dengan berbagai penyiksaan. Selama periode penahanan ini Sayyid Qutb menulis beberapa buku yang membuatnya masyhur.

Pada tahun 1964 ia dibebaskan atas permintaan Presidan Irak Abdul Salam Arif yang mengadakan kunjungan ke Mesir. Setahun kemudian ia dan tiga saudaranya, Muhammad Qutb, Hamidah dan Aminah ditangkap bersama kira-kira 20 ribu orang.[68] Nasser menguatkan tuduhan bahwa Sayyid Qutb berkomplot untuk membunuhnya. Berdasar Undang-Undang nomor 911 tahun 1966, Presiden berhak menahan tanpa proses, siapa pun yang dianggap berusaha mengambil alih kekuasaan dan melakukan langkah serupa itu.[69]

Sayyid Qutb diadili oleh pengadilan militer mulai 12 April 1966. pada 21 Agustus 1966, ia bersama Abdullah Fatah Ismail dan mantan teman satu selnya, Muhammad Yusuf Hawwaqsy, dinyatakan bersalah dan di hukum mati di tiang gantungan pada 29 Agustus 1966. Sejak itu, ia dikenal sebagai syahid bagi kebangkitan Islam.[70]

Sejak pelaksanaan hukuman matinya pada tahun 1966, tulisan Sayyid Qutb mengiihami banyak gerakan pembaharuan di seluruh dunia Islam. Tulisan-tulisannya menyulut kaum muda muslimin sehingga menggiatkan

66 Gagasan Sayyid Qutb tentang gerakan Islam pasca pembubaran Ikhwanul Muslimin 1954 ialah bahwa gerakan Islam itu harus dimulai dari dasar, dengan lebih dahulu mengidupkan pengertian akidah Islam dalam hati dan akan mereka, mendidik orang-orang yang mau menerima ajakan dan pengertian-pengertian ini dengan pendidikan yang benar. Grakan ini juga tidak boleh menyia-nyiakan waktu dalam masalah-masalah politik yang sedang berlangsung dan tak usah memaksakan diberlakukannya undang-undang Islam dengan melakukan kudeta terhadap pemerintah, sebelum masyarakat siap diberlakukannya undang-undang.Sayyid Qutb, *Mengapa Saya...,* 32-35

67 Ali Rahnema (Ed), *Para Perintis...,* 160

68 *Ibid.,* 145

69 Harun Nasution (Ed) *Ensiklopedi...,*146

70 Sebelum hukuman gantung dilaksanakan, Presiden Naser menghantar utusan menemui Sayyid Qutb. Melalui utusan itu Presiden Naser meminta agar Sayyid Qutb menulis kenyataan meminta ampun daripadanya agar Sayyid Qutb dibebaskan. Namun Sayyid Qutb dengan tegas menjawab; *"Telunjuk yang bersyahadah setiap kali bersolat, bahawa Tiada Ilah yang disembah dengan sesungguhnya melainkan Allah dan Muhamad Rasulullah, tidak akan aku menulis, satu perkataan yang hina. Jika aku dipenjara kerana benar, aku redha. Jika aku dipenjara secara batil, aku tidak akan, menuntut rahmat daripada kebatilan". Lihat. John L.Esposito, Dinamika...,* 62

mereka bekerja untuk mendukung tujuan Islam di dunia. Pengalaman hidup matinya merupakan suatu gambaran sempurna tentang salah satu proses yang dilalui oleh seorang tokoh revolusioner, dari terpukau pada Barat sampai pada kesadaran bahwa pola–pola asing tidak mempu memberikan pengertian tentang identitas dan tujuan moral yang dikehndaki Islam. Sayyid Qutb ”kembali” kepada Islam dan yakin bahwa hanya Islam saja yang dapat memberikan ideologi dan nilai-nilai yang dibutuhkan oleh masyarakat muslim.[71]

Pengaruh Sayyid Qutb dan tulisan-tulisannya, antara lain tampak pada pribadi ’Abdul-Fattah Isma’il dan kawan-kawan yang memandangnya sebagai pemimpin kelompok belajar mereka. Begitu dibebaskan dari penjara, mereka menjadikan *Ma’alimin Fi al-Thariq,* salah satu buku Sayyid Qutb sebagai buku pegangan. Disamping itu, publikasi rutin *Fi Zhilalil-Qur’an*, baik di Mesir maupun di Saudi Arabia melalui siaran radio meraih perhatian besar dan mewarnai cara banyak orng memehami Al-Qur’an. Ketika rezim Nasser menundukkan kemapanan Islam Al-Azhar kepada pemerintah, orang Mesir merasa tertarik dan terdorong untuk membaca pemikiran seseorang yang jelas bukan orang yang tunduk kepada rezim pemerintah.[72]

Pengaruh Sayyid Qutb terhadap kelompok tertentu ditandai dengan sebuah pengadilan yang menggunakan bukunya *Ma’alimin Fi al-Thariq* sebagai bukti bahwa ia berencana menumbangkan pemerintah Mesir dengan cara kekerasan. Kesyahidan Qutb juga melahirkan keyakinan bahwa kekerasan negara hanya dapat dihadapi dengan kekerasan juga, agar ideal Islam dapat dipertahankan dan agar struktur negara jahiliyah yang menindas dapat dibongkar.[73]

Risalah Al-Faridhah Al-Gha’bah karya salah seorang ideolog organisasi jihad, Abdus Salam Faraj, banyak menyebutkan tulisan-tulisan Sayyid Qutb dan mengutip bagian-bagian tulisannya yang mendorong orang untuk memenuhi tugas jihat demi Allah. Berbagai kelompok Islam selalu memakai bahasa dan tulisan Sayyid Qutb untuk memperkuat aktivitas mereka. Seruan Sayyid Qutb untuk kembali menguatkan iman akan terus membangkitkan rasa iman dan jihad di kalalangan banyak muslimin pada

71 John L.Esposito, *Dinamika...,* 62
72 Ali Rahnema (Ed), *Para Perintis...,* 36-37
73 *Ibid.,*175

akhir abad kedua puluh.[74]

Kelompok lain yang dipengaruhi oleh tulisan-tulisan Sayyid Qutb adalah mahasiswa revolusioner Irak yang turut menumbangkan rezim Syah. Juga tokoh ideologi mereka yang paling populer, Ali Syari'ati. Organisasi Fidaiyin Al-Islam Irak yang diciptakan di akhir 1940-an dan awal 1950-an adalah sebagai tiruan dari gerakan bawah tanah Ikhwanul Muslimin Mesir.[75]

2.2 Latar Belakang Pemikiran Sayyid Qutb

2.2.1 Kondisi Sosio-Kultural Mesir

Meskipun bukan tempat lahirnya agama-agama besar di dunia, Mesir memiliki peran terhadap perkembangan agama-agama besar tersebut. Hal ini, antara lain disebabkan oleh kedudukan khusus Mesir dalam kaitannya dengan tempat asal agama-agama tersebut dan kedudukan peradaban Mesir sebagai salah satu peradaban umat manusia tertua. Hubungan agama dengan peradaban merupakan suatu hal yang sudah jelas dan tidak dapat dipisahkan di dalam peradaban Mesir.[76]

Ketika Islam memperoleh kemenangan di Mesir dan membebaskan penduduknya dari kekuasaan Bizantium, akidah dan kebudayaan Islam berkembang di daerah itu dan bahasa Arab menjadi bahasa resminya.[77] Dengan demikian, peradaba baru yang berdasarkan Islam tersemai di negeri ini. Meskipun sebagian penduduknya tetap mempertahankan agama Koptik, suatu pembauran budaya dan peradaban menyatukan mereka sehingga hampir tidak dapat dibedakan antara orang Mesir yang muslim dan non muslim dalam kehidupan sehari-hari. Kebudayaan Islam terus memberi arah kepada kehidupan rakyat Mesir sejak penahlukan itu hingga kini, meskipun di sana-sini terjadi krisis.

74 *Ibid.*, 176-180
75 Mark Juergensmeyer, *Menentang*..., 76
76 Ahmad Subhi Manshur, *Syakhsyiyyat al-Mishr* (Kairo: Dar al-Ahram, 1984), 25.
77 Peristiwa penahlukan Mesir oleh tentara Islam terjadi pada masa Khulafa Rasyidin, tepatnya pada masa pemerintahan Umar bin Khattab (633-644 M). Tentara muslim berhasil menundukan kota Babilon pada tahun 640 M dan kota Iskandariyah pada tahun 641 M, dibawah komando panglima Amr bin Ash. Sebagai peringatan atas jasa-jasanya, maka di negeri Mesir pada saat itu dibangun masjid dengan nama Masjid Amr bin Ash, yang hingga sekarang tercatat sebagai masjid tertua di Mesir.

Abad modern Mesir dimulai dengan pemerintahan Muhammad Ali, panglima tentara yang dikirim oleh Sultan Turki, Salim III untuk menghadapi kekuatan Prancis di bawah pimpinan Napoleon yang melakukan ekspedisi di daerah tersebut (1798-1801). Sejak Napoleon menginjakan kaki di Mesir, Inggris telah menaruh perhatian besar terhadap negeri ini dengan cara ikut campur tangan dalam soal-soal pemerintahan, dengan dalih untuk membela kepentingannya di daerah ini. Pada akhirnya, Inggris secara resmi menduduki Mesir pada tahun 1882.[78]

Mesir baru merdeka dari jajahan Inggris pada tanggal 28 Februari 1922, dengan mengambil bentuk monarkhi konstitusional. Pada tanggal 23 Juli 1952 terjadi revolusi yang dipimpin oleh Muhammad Najib, panglima perang dalam pemerintahan Raja Faruq, yang menyebabkan raja Mesir terakhir tersebut turun tahta. Mesir kemudian menjadi republik pada tanggal 18 Juni 1953 dengan Muhammad Najib sebagai presiden sekaligus perdana menteri. Selanjutnya, Jamal Abd al-Nashir menyingkirkan Najib pada tahun 1954 dan terpilih sebagai presiden pada 1958. Abd al-Nashir meninggal pada tahun 1970 dan digantikan wakilnya Anwar Sadat. Presiden Sadat terbunuh pada 6 Oktober 1981 dan selanjutnya digantikan oleh wakilnya Husni Mubarak yang berkuasa sampai sekarang.[79]

Sayyid Qutb (1906-1966) dilahirkan pada saat Mesir masih diduduki kolonial Inggris, sehingga kondisi ekonomi, sosial, dan politik saat itu begitu memprihatinkan. Secara umum kondisi bangsa Mesir saat itu sangat memprihatinkan. Penduduk, terutama yang bermukim di pedesaan hidup dalam belenggu kemiskinan dan keterbelakangan. Mereka tinggal dalam rumah gubug reot. Anak-anak mereka belajar di *kuttab* dengan memakai pakaian kumal dan lusuh. Jalan-jalan yang menghubungkan antara desa satu dengan lainnya sangat jelek dan becek. Semua itu, menurut Husein Haikal adalah akibat kebodohan dan kemiskinan rakyat yang pada dasarnya bermuara pada ketakutan warga pada penguasa yang dhalim.[80]

78 Don Peretz, *The Middle East Today* (New York: Praeger Publisher, 1983).

79 Jacob M. Landau, *Man, State, and Society in the Contemporary Middle East* (New York: Praeger, 1972), 39-40.

80 Segi pendidikan masyarakat Mesir secara umum juga sangat memperihatinkan. Kondisi ini tergambar pada data tahun 1905 yang menunjukan tingkat buta huruf penduduk Mesir mencapai 99,4 % bagi populasi penduduk wanita dan 91,2% bagi populasi penduduk laki-laki. Lihat. Muhammad Husein Haikal, *Mudzakkirat fi al-Siyasah al-Mishriyyah* (Kairo: Dar Ma'arif, 1953), jilid. 1, 42-43.

2.2.2 Kondisi Sosio-Politik Mesir

Pada masa kehidupan Sayyid Qutb, Mesir berada dalam era transisi, dari zaman kolonial menuju zaman kemerdekaan. Pada era inilah terjadi "perebutan" kekuasaan antar penguasa saat itu, sehingga tercatat beberapa kali presiden Mesir diganti di tengah jalan, karena pembunuhan dan diturunkan paksa.

Pada era inilah muncul organisasi yang bernama Ikhwanul Muslimin yang didirikan oleh Hassan al-Banna di Mesir pada tahun 1928 sebagai reaksi terhadap pertumbuhan pengaruh kebudayaan dan agama Barat. Organisasi tersebut bersama Jama'at Islami yang didirikan Abul A'la Maududidi Pakistan adalah dua gerakan fundamentalis yang paling berpengaruh pada era modern.[81]

Misi utama Ikhwanul Muslimin adalah sangat sederhana, yaitu menegaskan validitas Islam yang universal dan memandang diri mereka sebagai bagian dari gerakan revivalis pada periode modern, yang dalam bentuknya bercorak fundamentalis karena menekankan ketaatan terhadap al-Qur'an dan Sunnah.[82]

Sayyid Qutb bergabung dengan gerakan Islam Ikhwanul Muslimin pada tahun 1953.[83] Sayyid Qutb sendiri secara pribadi tidak pernah bertemu dengan Hasan Al-Banna, tokoh Ihwan di Mesir[84] Sayyid Qutb menjadi salah seorang tokoh Ikhwanul Muslimin yang berpengaruh, di samping Hasan al-Hudhaibiy dan 'Abdul-Qodir 'Audah.[85] Ia menjadi juru

81 Leonard Binder, *Islamic Liberalism…*,171

82 David Sagiv meringkas ajaran-ajaran Ikhwanul Muslimin sebagai berikut; *pertama*, ingklusivitas Islam. Islam adalah agama dan negara, ibadah dan jihad, ketaatan dan perintah, kitab dan pedang. *Kedua*, Islam harus dikembalikan kepada ajaran-ajaran awal. *Ketiga*, Pan-Islam, artinya seluruh umat Islam adalah satu umat, dan seluruh tanah air Islam adalah satu tanah air. *Keempat*, konsep khilafah harus dipahami sebagai simbol kesatuan Islam. *Kelima*, pemerintahan islam sebagai dasar negara. Lihat. David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalism*, 30.

83 Pada pendahuluan kesaksiannya, Sayyid Qutb menulis bahwa ia hanya mengetahui sedikit sekali tentang gerakan Ikhwan sampai ia berangkat ke AS pada 1948 dan ia masih disana ketika Hasan Al-Banna dibunuh pada 1949. Ia menaruh perhatian terhadap berita-berita yang dimuat pers-pers AS dan Inggris yang sampai disana. Mereka sangat gembira atas dihantam dan dibubarkannya gerakan ini oleh pemerintah Mesir. Mereka juga menilai gerakan Ikhwanul Muslimin sangat membahayakan kepentingan kebudayaan Barat di kawasan Timur Tengah. Sayyid Qutb, *Mengapa Saya…*, 50.

84 Abdullah 'Awad al-Khabbas, *Sayyid Qutb*…,104

85 Sayyid Qutb, *Mengapa Saya di Hukum Mati?*, terjemah H.D. Ahmad Djauhar Tanwiri (Bandung: Mizan, 1986) 14. Di pegerakan Ikhwanul Muslimin, Sayyid Qutb sering disejajarkan dengan Hasan al-Banna, pendiri Ikhwanul Muslimin. Ia juga sering disetarakan dengan Abul Ala al-Maududi, tokoh gerakan Islam Jamaah Islami di Pakistan dan Ali Syari'ati, seorang idiolog revousi Iran. Lihat. Ahmad S Moussali ed, Islamic Fundamentalism: *Myth and Realities* (United Kingdom: Ithaca Press, 1998), 35. Menurut Azra, setelah Hasan al-Banna meninggal, Ikhwanul Muslimin malah menemukan bentuk sempurnanya sebagai sebuah gerakan fundamentalis, terutama berkat kebangkitan Sayyid Qutb ke garis terdepan

bicara utama Ikhwan Mesir setelah pembubaran jamaah mereka pada 1954. Ia berjuang untuk mewujudkan upaya trasformasi Islam dari agama yang hanya mengejar cita-cita transenden murni menjadi suatu kekuatan operatif yang bekerja secara aktif untuk memecahkan masalah-masalah modern.[86] Ia melihat Ikhwanul Muslimin sebagai organisasi yang berusaha mewujudkan kembali masyarakat politik Islam dan sebagai kelompok yang hendak membuktikan keyakinan mereka. Gerakan mereka, baik dalam perang Palestina, maupun dalam serangan terhadap instalasi militer Inggris di zona Terusan Suez mengesankan Sayyid Qutb dan membuat visi itu menjadi realitas praktis di dunia.[87]

Pada bulan November 1954, Qutb ditangkap oleh Nasser, penguasa Mesir saat itu. Qutb bersama kawan-kawannya dituduh bersekongkol untuk membunuh Nasser (*subversif*), melakukan kegiatan agitasi antipemerintah, dan subversif lain, sehingga ia dan kawan-kawannya dijatuhi hukuman kerja keras (penjara). Sesudah sepuluh tahun menjalani hukumannya, Qutb dibebaskan dari penjara oleh Naser karena campur tangan Presiden Irak, Abdul Salam Arif.[88]

Pemerintah Mesir tidak hanya terkesima dengan kepemimpinan Qutb yang nyaris *messianik*, tetapi juga dengan kedalaman dukungan masyarakat akar rumput akan perjuangannya. Qutb dipandang begitu berbahaya bagi tatanan politik Nasser, sehingga ia harus disingkirkan.[89]

Pada tahun 1965, Qutb bersama Ikhwanul Muslimin dituduh oleh Gamal Abdul Naser berkonspirasi menjatuhkan kekuasaannya. Pengumuman itu disampakan Nasser ketika di Moskow. Berdasarkan pengumuman itu, aparat negara dan kepolisian melakukan penangkapan terhadap Qutb dan aktivis Ikhwanul Muslimin.

Akhirnya, pada Minggu sore, 28 Agustus1966, bertepatan dengan 12 Jumadi al-Tsaniyah 1386, Sayyid Qutb syahid di tiang gantungan oleh pemerintah Gamal Abdul Naser.[90]

Ikhwan. Setelah Hasan al-Banna meninggal dibunuh, Sayyiq Qutb muncul sebagai ideolog Ikhwan yang paling berpengaruh. Komitmen, kecerdasan, militansi, serta gaya tutur dan tulisannya yanag fasih, membuatnya menjadi magnet bagi kader dan simpatisan Ikhwan. Azumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 117.

86 Hamid Enayat, *Rekasi Politik*...,235

87 Charles Tripp dalam Ali Rahnema (Ed), *Para Perintis...,* 158

88 Asy-Syabbab Muslim Pakistan, *Pengadilan Terhadap Ikhwanul Muslimin* (Bandung: Pustaka, 1984), 14-16.

89 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 122.

90 Nuim Hidayat, *Sayyid Qutb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005),

2.2.3 Kondisi Intelektual Mesir

Perkembangan intelektual Mesir pada abad ke-20, menurut Ibrahim Abu Rabi', dapat dipolakan menjadi tiga kecenderungan. *Pertama*, kecenderungan rasional ilmiah dan pemikiran bebas (*the rational scientific and liberal trend*). Tokoh-tokoh yang menonjol dalam aliran ini adalah Ahmad Lutfi al-Syahid, Ali Abd al-Raziq dan Thaha Husein. *Kedua*, kecenderungan pada Islam (*the Islamic trend*). Tokoh-tokoh yang dipandang mewakili aliran ini antara lain, Rasyid Ridha, Hasan al-Banna. *Ketiga*, kecenderungan melakukan sintesa (*the synthetic trend*). Tokoh-tokoh utama aliran ini adalah Muhammad Abduh dan Qasim Amin.[91] Jika pola ini dipakai dasar untuk melihat gagasan Sayyid Qutb, ia dapat dikategorikan sebagai pemikir yang cenderung pada Islam (*the Islamic trend*), seperti halnya tokoh yang banyak memberikan inspirasi dirinya, yaitu Hassan al-Banna.

Pemikiran Sayyid Qutb bahkan lebih "*islamic minded*" dibandingkan pemikir-pemikir muslim lain yang masuk dalam kategori *the Islamic trend*. Hal ini bisa dilihat dari pendapat Qutb tentang kesempurnaan ajaran Islam. Menurutnya, Islam adalah agama sempurna, olehkarenanya segala sesuatu yang terjadi di dunia harus dicarikan jawabannya dalam Islam.

Berbeda dengan kategorisasi Ibrahim Abu Rabi', Hasan al-Syafi'i melihat ada empat aliran pemikiran yang muncul di Mesir pada abad ke-20 ini, yaitu Faraonisme, Mediteraneanisme, Arabisme, dan Islam. Tetapi diakuinya bahwa dua dari keempat aliran itu yang bertahan, yaitu Arabisme dan Islam. Sedangkan dua aliran yang lain, sungguh pun tidak punah sama sekali, pengaruhnya hampir tidak terdengar lagi.[92]

Aliran Faraonisme muncul sebagai perwujudan rasa kebanggaan terhadap sejarah masa lalu Mesir. Salah seorang tokoh utama aliran ini adalah Marcos Pasya Samikah. Ia menyeru kepada masyarakat Mesir agar menyadari jati diri mereka sebagai orang-orang Koptik yang unggul. Aliran ini berkembang bersamaan dengan berkembangnya kajian Mesir Purba

46-47.

91 Ibrahim Abu Rabi', "Islamic Liberalism in The Muslim Middle East" dalam *Handard Islamicus,* vol. XII, No. 4, 1989, 16; Musdah Mulia, *Negara Islam; Pemikiran Politik Husain Haikal* (Jakarta: Paramadina, 2001), 47.

92 Hasan Mahmud Abd al-lathif al-Syafi'i, *Fi Fikrina al-Hadits wa al-Mu'ashir* (Kairo: Tp, 1990), 101-139.

(*Egyptologi*) yang semakin menguat sejak sarjana Prancis Campollion berhasil menafsirkan lambang-lambang tulisan *hioroglif* pada tahun 1822 bdan dipersubur oleh penemuan makam Tut Ankh Amon pada tahun 1920.[93]

Aliran Mediteraneanisme adalah aliran yang ingin memisahkan Mesir dari tetangga-tetangga Asia dan menciptakan suatu kepentingan nasional lokal yang hanya mempertimbangkan kepentingan-kepentingan Mesir. Bedanya dengan aliran Faraonisme adalah bahwa yang pertama memusatkan diri pada Mesir sendiri, sementara Mediteraneanisme cenderung mengikatkan diri ke Eropa, bahkan menyebut Mesir sebagai bagian dari Mediterania (laut Tengah) yang mempunyai kultur dekat dengan Eropa. Kebudayaan Eropa dipandang paling ideal sebagai parameter kemajuan bangsa-bangsa lain. Salah satu tokoh aliran ini adalah Thaha Husein.[94]

Aliran Arabisme muncul ke permukaan setelah perjanjian Sykes-Picot dan Deklarasi Balfour. Di dalamnya ada penghianatan kolonial Inggris yang menjanjikan suatu tanah air nasional bagi Yahudi di Palestina setelah mengekpliotasi orang-orang Arab untuk membantu Sekutu mencapai kemenangan dalam Perang Dunia I. Aliran ini mengakui bahwa Mesir haruslah Arab dan Mesir tidak akan menerima kecuali dasar kearaban dan Arabisme.[95]

Aliran Islam merupakan aliran yang senantiasa memberi warna tersendiri bagi setiap perkembangan intelektual di Mesir. Hal ini dimungkinkan karena Islam telah menjadi agama resmi dan populer di Mesir sejak awal kedatangannya. Aliran ini menyeruka untuk kembali kepada kemurnian tradisi sebagai pilihan budaya, yang berarti kembali kepada Islam dan sumber-sumber pertama, diterapkannya syariat, terwujudnya solidaritas umat Islam, dibangunnya suatu peradaban Islam sesuai dengan situasi modern, dan tidak menolak sama sekali peradaban Barat. Tokoh

93 Faraonisme membawa kepada munculnya nasionalisme Mesir Faraonik yang menegaskan bahwa untuk maju bangsa Mesir tidak perlu berkiblat ke Turki (Timur) dan Eropa (Barat), tetapi harus menggali warisan leluhur Fir'aun. Lihat. Marcos Pasya Samikah, "Syuhud al-Ashr" dalam kitab *al-Akhram* (Kairo: al-Akhram, 1920), 67-73.

94 Thaha Husein, *Mustaqbal al-Tsaqafah fi al-Mishr* (Kairo: Mathba'ah al-Ma'arif, 1973), 31.

95 Salah seorang wakil kelompok ini, Makram Ubayd, menjelaskan bahwa orang-orang Mesir berasal dari Asia dan sejak zaman purba mereka lebih dekat kepada orang-orang Arab dari segi warna kulit dan karakteristik kebahasaan semistik. Lihat. Awathif Abd al-Rahman, *Mishr wa Falasthin* (Kairo: Dar al-Arabi, 1989), 43; Musdah Mulia, *Negara Islam;*49.

aliran ini adalah al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan al-Aqqad.[96]

Sayyid Qutb, dilihat dari empat kategori kecenderungan pemikiran di Mesir ini, bisa disebut sebagai pemikir Islam. Ia bahkan tidak m empertimbangkan lagi nasionalis, ras, teritorial dan bangsa, yang terpenting adalah persatuan Islam di bawah panji khalifah yang lintas teritorial.

Pergolakan pemikiran yang gegap gempita inilah yang memberikan banyak inspirasi dan membentuk pemikiran Sayyid Qutb. Secara intelektual, Sayyid Qutb banyak terinspirasi oleh pendahulunya di Ikhwanul Muslimin, yaitu Hassan al-Banna (1906-1949). Meskipun mereka hidup semasa, namun Sayyid Qutb tidak berguru langsung pada al-Banna. Ia hanya banyak membaca karya-karya al-Banna. Ia juga banyak membaca karya-karya Abul Ala al-Maududi (1903-1979) tokoh gerakan Jamaat Islami di Pakistan. Ia juga sering bersinggungan dengan karya pendahulunya di Mesir, yaitu Muhammad Abduh dan Rasyid Ridho.

2.3 Fase Kehidupan dan Karya-karya Sayyid Qutb

2.3.1 Fase Kehidupan

Sayyid Qutb mengalami perkembangan pemikiran dalam kehidupannya. Dari seorang sastrawan di waktu muda, kemudian menjadi seorang yang fanatik terhadap Islam setelah pulang dari Amerika. Berkaitan dengan hidupnya ini, tokoh Islam India, Abul Hasan al-Nadwi membagi fase kehidupan Sayyid Qutb menjadi lima tahapan sebagai berikut; *pertama*, tumbuh dalam tradisi-tradisi Islam di desa dan rumahnya. *Kedua*, pindah ke Kairo, sehingga terputuslah hubungan antara dirinya dengan lingkungan Islam desanya. Pada masa ini, wawasan keagamaan dan akidah Islamnya mulai muncul. *Ketiga*, Sayyid Qutb mengalami periode kebimbangan mengenai hakekat keagamaan sampai batas yang jauh. *Keempat*, periode menelaah al-Qur'an karena dorongan-dorongan yang bersifat sastra. *Kelima*, Sayyid Qutb memperoleh pengaruh dari al-Qur'an dan dengan al-Qur'an is terus meningkat secara gradual menuju iman.[97]

96 Islam telah menjadi suatu pola kehidupan serta kekuatan pembaharuan nasional rakyat Mesir. Mesir juga mempunyai posisi khusus di dunia Islam, khususnya melalui al-Azhar. Lembaga ini selalu memiliki pengaruh kuat terhadap rakyat Mesir. Lihat. Hasan Mahmud Abd al-lathif al-Syafi'i, *Fi Fikrina al-Hadits*, 93.

97 Nuim Hidayat, *Sayyid Qutb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Perspekif, 2005), 19.

Adapun fase-fase kehidupan Sayyid Qutb menurut Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, dapat dibagi dalam empat fase: *pertama,* fase keislaman yang bernuansa seni. Fase ini bermula dari pertengahan tahun empat puluhan, kira-kira saat Sayyid Qutb mengkaji al-Qur'an dengan maksud merenungi dari aspek seni serta meresapi keindahannya. Pada fase ini ia menulis dua buah buku, yaitu *Tashwir al-Fanni al-Qur'an* dan *Masyahiq Qiyamah al-Qur'an.*

Kedua, fase keislaman umum. Fase ini dimulai pada seperempat dari tahun empat puluhan, yaitu ketika Sayyid Qutb mengkaji al-Qur'an dengan tujuan studi-studi pemikiran yang jeli serta pandangan reformasi yang mendalam. Di sini Qutb hendak memahami dasar-dasar reformasi sosial dan prinsip-prinsip solidaritas dalam Islam. Buku yang mencerminkan fase ini adalah *al-Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam.*

Ketiga, fase amal Islami yang terorganisasi, yaitu fase ketika Sayyid Qutb berkenalan dengan Ikhwanul Muslimin dan bergabung di dalamnya, serta memahami Islam secara menyeluruh, baik pemikiran dan amalan, akidah dan perilaku. Fase ini dimulai dari sekembalinya Sayyid Qutbdari Amerika sampai ia dan sahabt-sahabatnya dimasukan ke penjara pada penghujung tahun 1954. Buku-buku yang paling menonjol pada fase ini adalah *Ma'rakat al-Islam wa al-Rasama'iyyah, Al –salam al-Alami wa al-Islam* dan *Fi Dzilal al-Qur'an* pada juz pertama edisi pertama.

Keempat, fase jihad dan gerakan, yaitu fase dimana Sayyid Qutb tenggelam dalam konflik pemikiran dan praktek nyata dengan kejahiliyahan dan konsep jihadnya. Melalui hal ini, tersingkaplah metode pergerakan (*al-manhaj al-haraki*) bagi agama dan realitasnya yang signifikan. Fase ini bermula sejak Sayyid Qutb dijebloskan ke dalam penjara di penghujung tahun 1954, dan terus mendarah daging ketika ia dipenjara hingga penghujung tahun 1950-an, lalu menjadi matang dan memberikan buahnya pada tahun 1960-an. Buku pertama pada fase ini adalah *Hadza Din*, *Fi Dzilal al-Qur'an* (revisi), dan *Ma'alim fi al-Thariq.*[98]

98 Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Dzilalal-Qur'an Sayyid Qutb* (Solo: Intermedia, 2001), 23-26.

Pokok-pokok fundamentalisme Sayyid Qutb, yang secara tidak langsung merupakan kritik tersirat terhadap sosialisme Mesir, dirangkum Hamid Enayat sebagai berikut. *Pertama*, baik Islam maupun sosialisme adalah sistem pemikiran dan kehidupan yang sama-sama komprehensif yang tidak bisa dipecah-pecah, namun keduanya terpisah. Oleh karena itu pengagungan kepribadian yang telah berkembang di bawah sosialisme Mesir adalah tidak Islami. *Kedua*, dalam alam gagasan, pilihan yang riil saat ini terletak pada Islam dan jahiliyah. Yang disebut terakhir ini sekarang menguasai seluruh masyarakat yang mengaku muslim, tetapi praktiknya melanggar syariat. *Ketiga* sosialisme, seperti halnya komunisme dan kapitalisme adalah perpanjangan tangan dari pemikiran jahiliyah, dan karenanya membawa kerusakan. Sosialisme menekankan pemikiran-pemikian seperti kesejahteraan sosial dan kemakmuran material dengan mengorbankan keselamatan moral. Sementara Islam tidak pernah mengabaikan segi-segi material dan moral, tetapi merangkum keduanya menjadi dua pilar kebaikan seorang muslim. *Keempat*, sosialisme Mesir berkaitan erat dengan nasionalisme sekuler yang bertentangan dengan jiwa Islam.[99]

2.3.2 Karya-Karya.

Karya-karya yang dihasilkan Sayyid Qutb selama hidupnya begitu beragam. Ini disebabkan kehidupannya yang juga penuh warna. Dia pernah terpukau oleh Barat, merasakan nilai-nilai dan norma-normanya yang tidak asing, lalu membencinya, menyelami ketidakberdayaan umat Islam, kembali kepada akar keislaman, memformulasi identitas baru sebagai seorang Muslim, dan menjadi bagian dari sebuah gerakan revolusioner yang bertujuan mengubah dunia dan meluruskannya pada suatu tatanan etika baru berdasarkan kemerdekaan, persaudaraan, dan keadilan bagi semua orang.[100]

99 *Ibid*., 37

100 Yvonne Y. Haddad menyimpulkan bahwa karya-karya Qutb dengan hati-hati menganalisis apa yang diyakininya menjadi penyakit kaum Muslim, yang berusaha menyesuaikan pola-pola asing dengan berupaya menirunya di negeri sendiri. Ia beralih dari seorang pengamat dan penafsir masyarakat, menjadi seorang revolusioner yang menggambarkan pandangan dari suatu tatanan baru kearah mana ia akan memimpin semua orang. Lihat. Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Perumus Idiologi Kebangkitan Islam", 66-67.

Sejumlah karya tulisan Sayyid Qutb telah diterjemaahkan di dalam bahasa Persia, Inggris, Jerman, urdu, Turki dan Perancis.[101] Buku-bukunya sangat dianjurkan bagi para anggota Himpunan Mahasiswa Muslim di Amerika Serikat guna membantu meningkatkan kesadaran bagi suatu tatanan Islam yang ingin mereka lahirkan.[102] Tulisan-tulisannya juga sangat terkenal dikalangan muslimin Amerika, yang populer dengan muslim hitam, yang merasa bahwa dakwah dan orientasinya pada Al-Qur'an mendukung pandangan dunia mereka, terutama dalam usaha mengubah masyarakat Amerika dan menarik agar menganut keyakinan Islam.[103]

Sayyid Qutb menulis lebih dari 20 buah buku, disamping tafsir Al-Qur'an dan artikel-artikel untuk majalah yang membahas soal-soal yang diperdebatkan oleh kalangan cendekiawan Mesir ketika itu. Mahdi Fadhlullah membagi karya-karya Qutb ke dalam; (a) kritik sastra: *Muhimmat al-Syar'i fi al-Hayah, Masyahid al-Qiyamah fi al-Qur'an,*[104] *al-Naqd al-Adabi: Ushulah wa Manahijuh, Naqd Kitab al-Mustaqbal al-Tsaqafah fi al-Mishr,* (b) Novel-novel: *Thifl min al-Qaryah, al-Athyaf al-Arba'ah, Asywaq, al-Madinah al-Masyhurah,* (c) pendidikan dan pengajaran: *al-Qashshahsh al-dini, al-Jadid fi al-Lughah, al-Jadid fi al-Mahfudzat, Raudhat al-Thifl,* (d) agama: *al-Adalah al-Ijtima'iyyah fi Islam,*[105] *Ma'arakah al-Islam wa Ra'simaliyyah, al-Salam al-Alam wa al-Islam,*[106] *Nahwa Mujtama' al-Islami,*[107] *Fi Dhilal al-Qur'an,*[108] *Khashaish al-Tashwir al-Islami,*[109] *al-Islam wa Musykilat*

101 Tercatat, *Hadza al-Din* diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu, Jerman, dan Swahili; *al-Mustaqbal lihadza al-Din* diterjemahkan ke dalam bahasa Turki; dan *Ma'alim fi al-Thariq* terbit dalam dua terjemahan bahasa Perancis. Adapun yang terdapat dalam bahasa Inggris meliputi; *The Religion of Islam, Islam The Religion of the Future, Milestones, Islam and the Universal Pease, Social Justice in Islam,* dan *In the Shade of the Quran.* Karya Qutb juga banyak diterjemhakan ke dalam bahasa Indonesia dan Melayu. Hamid Enayat, *Reaksi...,* 148, John L.Esposito, *Dinamiika...,* 67; Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Perumus Idiologi Kebangkitan Islam", 66-67.

102 Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak Tunggal* (Jakarta: Serambi, 2004), 40.

103 John L.Esposito, *Dinamika...,* 67-68

104 Buku ini diterjemaahkan kedalam bahasa Indonesia oleh H.Abdul Aziz, *Hari Akhir Menurut Qura*n (Jakarta: Pestaka Firdaus, 1994).

105 Diterjemaahkan oleh Afif Mohammad, *Keadilan Sosial dalam Islam* (Bandung: Pustaka; 1994).

106 Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Badril Saleh, *Jalan Pembebasan: Rintisan Islam Menuju Perdamaian Dunia* (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1985).

107 Diterjemahkan oleh H.A. Mu'thi Nurdin, *Masyarakat Islam* (Bandung: Al-Ma'arif, 1978).

108 Juz pertama tafsir tersebut diterjemaahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Bey Arifin dan Jamaluddin Kafie. *Tafsir Di bawah Naungan Al-Qur'an* (Surabaya: Bina Ilmu, 1982). Abu Fahmi menterjemaahkan juz IX dari tafsir tersebut berjudul *Manhaj Hubungan Sosial Muslim Non Muslim* (Jakarta : Gema Insani Press, 1993). Muhammad Abbas Aula menterjemahkan suntingan dari tadsir tersebut berjudul Dasar-dasar Sistem Ekonomi Sosial dalam Kitab *Tafsir Fi zhilalil Qur'an* (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1987). Pada tahun 1996 Afif Muhammad telah menterjemahkan secara lengkap ke dalam bahasa Indonesia.

109 Diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Muzakkir, *Karakteristik Konsepsi Islam* (Bandung: Pustaka, 1990).

al-Hadharah, Dirasah al-Islamiyyah,[110] *Hadza al-Din*[111]*, al-Mustaqbal li Hadza al-Din,*[112] dan *Ma'alim*[113] *fi al-Thariq.*[114]

Hassan Hanafi mencoba membagi ciri-ciri perkembangan pemikiran Qutb kepada empat fase: literatur (1930-1950), sosial (1951-1954), filosofis (1954-1962), dan politis (1963-1965).[115] Periode literatur dialami Qutb ketika bertemu dengan kaum modernis, seperti Abbas mahmud al-'Aqqad, Thaha Husein, dan Ahmad Amin. Mereka membimbing Qutb berpikir sekuler, liberal, nasionalis, dan memaksimalkan akal. Periode sosial dimulai ketika Qutb menulis *al-Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam, Ma'arakat al-Islam wa al-Ra'samaliyyah, al-Salam al-Alam wa al-Islami,* dan *Dirasah Islamiyyah.* Saat itu Qutb mulai beranjak dari pemikiran murni kepada pemikiran yang mempunyai perhatian terhadap mmasyarakat sekitarnya dalam nuansa Islami. Dia memperhatikan makna agama di era modern, jurang yang menganga antara kaya dan miskin di era Mesir modern, westernisasi di dunia Muslim, dan keterdesakan untuk membangun negara Islam sebagai penerapan al-Qur'an dan Hadits.[116] Periode filosofis ditandai dengan lahirnya karya-karya Qutb seperti *Khasha'ish al-Tashwir al-Islami wa Muqawamatuh, al-Mustaqbal li hadza al-Din,* dan *Nahwa Mujtama' al-Islami.* Saat Qutb dijebloskan ke dalam penjara, ia mulai bergeser orientasinya dari Islam sosialis menjadi Islam masa depan teoritis. Ia berasumsi bahwa ketika aktivitas pergerakan terhenti, secara alamiah yang tersisa hanya paparan teori saja, dan ketika realitas di depannya sudah tergulung dan ditutup, maka tidak ada lagi di depannya selain impian dan khayalan.[117] Dalam periode ini, Qutb mengkhususkan diri membahas kritik terhadap peradaban Barat, masa depan Islam, karakteristik pandangan dunia Islam, dan keunggulan syariat Islam.[118] Periode terakhir, politis, dimulai ketika Qutb dijebloskan kembali dibalik jeruji besi dengan dakwaan yang lebih parah. Pada saat itulah ia mengarang *Ma'alim fi al-Thariq,* karya puncak

110 Diterjemahkan oleh A Rahman Zainuddin, *Beberapa Studi tentang Islam* (Jakarta: Media Dakwah).
111 diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Anwar Wahdi Hasi, *Inilah Islam,* (Surabaya: Bina Ilmu, 1986)
112 Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Tim Salahuddin Press, *Islam Menyongsong Masa Depan,* (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1987)
113 Diterjemahkan oleh A. Rahman Zainuddin, *Petunjuk Jalan* (Jakarta: Media Dakwah, 1994).
114 Mahdi Fadhulullah, *Titik Temu Agama dan Politik*, 39.
115 Hasan Hanafi, "al-Harakat al-Diniyah al-Mu'ashirah", dalam *al-Din wa al-Tsaurah* fi al-Mishr 1952-1971, Vol. 5 (Kairo: Maktabah Madbuli, tt), 168-169.
116 Ibrahim M. Abu Rabi', "Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism", dalam *Jurnal Islamic Quarterly*, Vol. XXVIII, No. 2, 1984, 107.
117 Hasan Hanafi, *Aku bagian dari Fundamentalisme Islam* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 155.
118 Hasan Hanafi, "al-Harakat al-Diniyah al-Mu'ashirah", 224.

sebelum ia dihukum gantung oleh pemerintah.[119]

Tulisan-tulisan Sayyid Qutb memberikan sumbangan kepada kaum muslimin mengisi ideologi yang menyokong pembaharuan Islam. Sayyid Qutb mengusulkan Islam sebagai suatu alternatif terhadap ideologi-ideologi komunisme, kapitalisme, liberalisme, dan sekularisme. Karya-karya Sayyid Qutb tersebar luas di seluruh dunia Islam dan pikiran-pikirannya telah menjadi definisi Islam yang diterima serta membentuk aspek-aspek sosial, politik, ekonomi, intelektual, kultural dan etika.[120] Sayyid Qutb yakin bahwa ideologi Islam memiliki suatu argumen yang potensial terhadap kapitalisme maupun pemecahan semua persoalan yang membuat komunisme mempunyai daya tarik bagi massa sambil tetap memberikan keadilan sosial, penghormatan dan martabat internasional, maupun kebebasan dari kejahatan-kejahatan dan peperangan. Suatu sistem yang memberikan rezeki dan membebaskan manusia dari kesenjangan ekonomi dan sosial dengan mewujudkan masyarakat yang seimbang. Sayyid Qutb mempunyai pandangan yang mendekati holistik mengenai masalah negara Islam.[121]

2.4 Tokoh-Tokoh Yang Mempengaruhi Pemikiran Sayyid Qutb

2.4.1 Kalangan Modernis

Pendidikan modern telah dirasakan Sayyid Qutb sejak usia dini, saat masuk sekolah dasar modern (*madrasah*). Kemudian dilanjutkan ketika Qutb melenggang ke Darul Ulum, sekolah yang sengaja didirikan untuk melahirkan sarjana berfikiran modern. Pada institusi itu, ia berjumpa dengan beberapa tokoh aliran modern, semisal Abbas Mahmud al-'Aqqad (1899-1964), Thaha Husein (18889-1973), dan Ahmad Amin (1886-1954).[122]

Aqqad secara khusus adalah seorang mentor bagi Qutb. Dialah yang awal mula memperkenalkan Qutb pada literatur-literatur Barat. Akibatnya, Qutb begitu suka terhadap referensi berbahasa Inggris. Dilahapnya segala sesuatu yang dapat diperolehnya dalam bentuk terjemahan. Di antara karyanya, Qutb pernah menyebut nama Homerus, Elliada dan Odessa. Ini

119 Hassan Hanfi, *Aku Bagian*, 156.
120 John L.Esposito, *Dinamika…*, 70-71
121 Hamid Enayat, *Reaksi Politik…*, 160
122 Lihat misalnya Sayyid Qutb, *al-Thifl min al-Qaryah* (Beirut: Dar al-Hikmah, tt).

membuktikan bahwa Qutb mengenal baik karya-karya itu. [123] Qutb sendiri mengungkapkan bahwa al-Aqqad telah mengarahkannya untuk senantiasa berpegang kepada penalaran tidak sekedar lafadz (*al-inayah bi al-fikr akhtar min al-lafdz*), dan menjauhkannya dari peniruan gaya prosa konservatif milik Musthafa Luthfi al-manfaluti (1876-1924) dan Mushthafa Shadiq al-Rafi'i (1880-1937). Qutb adalah murid setia al-Aqqad sekaligus seorang kritikus puisi serta sastra yang vokal. Pandangan-pandangan al-Aqqad begitu mempengaruhi Qutb hingga ia lebih condong kepada pandangan rasionalis, sekularis, dan individualis. Namun nampak jelas bahwa sedari awal, Qutb sudah menaruh perhatian besar pada kehidupan moral dan alam spirritual. Hal inilah yang membedakan Qutb dengan al-Aqqad. Ini juga yang membuat Qutb disebut moralis. Ia sering mencela kemerosotan moral orang-orang di seputar dirinya. Dia berupaya memahami penyebab kemerosotan ini, dan mendesak agar lebih menyadari norma akhlak yang tampaknya dia kaitkan dengan kehidupan yang baik itu. Sangat mungkin ini dipengaruhi oleh pendidikan awal yang ditanamkan keluarganya ketika di madrasah dan kuttab yang membawanya mampu menghafal al-Qur'an di usia yang sangat dini.[124]

Belakangan, Qutb meninggalkan kritik sastra dan menyatakan diri menyesal telah bergelut di dalamnya. Ia beralih kepada wacana keislaman yang baginya lebih penting dan mendesak. Ini ditandai dengan terbitnya makalah Qutb yang dimuat dalam majalah *al-Mukhtathif* dengan judul *al-Tashfir al-Fann fi al-Qur'an* yang mengungkap sisi-sisi kemukjizatan al-Qur'an.[125]Dengan sendirinya, ia meninggalkan pemikiran al-Aqqad yang mengingkari kemukjizatan al-Qur'an, pandangan yang pernah dianut Qutb sebelumnya, bahkan pernah menjadi pembela utama pandangan itu dan sempat berpolemik dengan Mushtafa Shadiq al-rafi'i yang meyakini kemukjizatan al-Qur'an.[126]

Perpindahan Qutb dari kegemarannya terhadap kritik sastra kepada bidang sosial kemasyarakatan Islam diawali oleh ketertarikan Qutb tehadap Islam sebagai alternatif terapi bagi kesembuhan penyakit masyarakat. Jadi,

123 Sayyid Qutb, *Hari Akhir Menurut al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdau, 1986), 316.
124 Adnan A Musallam, "Prelude to Islamic Commitment", 178.
125 Tulisan ini selanjutnya dibukukan dengan judul *al-Tashfir al-Fann fi al-Qur'an.*
126 Beberapa kalangan, khususnya kaum pergerakan Islam, memandang bahwa al-Aqqad adalah bagian negative dari kehidupan Qutb karena dengan bersamanya lah perkembangan perhatian Qutb terhadap Islam, menjadi terhambat. Pengaruh al-Aqqad yang paling kentara adalah tenggelamnya Qutb dalam pergumulan literature, kritisisme dan puisi. Namun

perpindahan itu tidak lain hanyalah proses dinamika berfikir Qutb yang berada dalam proses pencarian bentuk.[127] Perbedaan kegemaran ini sangat terlihat pada istilah-istilah yang digunakan Qutb. Di awal pemikirannya, Qutb tidak memakai simbol-simbol religius, ia hanya menyebut kebaikan (*al-khair*) dan kejahatan (*al-syar*)dalam karyanya. Sementara pada era kemudia, terminologi yang dipakai Qutb berubah menjadi sangat relijius, seperti *jahiliyyah, hakimiyyah, jihad* dan sebagainya.

2.4.2 Abul A'la al-Maududi (1903-1979)

Tidak dapat dipungkiri bahwa Sayyid Qutb banyak terpengaruh oleh pemikiran al-maududi. Salah satunya disebabkan oleh banyaknya karya al-Maududi yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan dikaji secara luas. Sebab lain adalah kondisi sosial politik pada masa Qutb memiliki banyak kesamaan dan kesepadanan dengan kondisi pada masa al-Maududi hidup. Pemikiran Maududi yang merembes ke dalam pemikiran Qutb, di antaranya adalah konsep *jahiliyyah*.[128]

Bagi Qutb, jahiliyah adalah penyembahan, perbudakan dan penghambaan manusia terhadap sesama manusia melalui hukum yang diterapkan oleh manusia lain, menurut mekanisme yang tidak direlakan Allah, apa dan bagaimana pun modelnya.[129] Masyarakat Mesir, Pemerintahan Naser, dan seluruh masyarakat dunia berada dalam kondisi jahiliyah abad 20 karena haluan berfikir, moral dan kelakuan mereka didasarkan pada konsep jahiliyyah.[130] Pada dataran ini, Qutb berbeda dengan Maududi, sebab Maududi hanya membatasi pengistilahan jahiliyah pada komunitas elit politik yang sedang berkuasa. Sesuatu yang menunjukan hubungan

127 Walaupun tela menceraikan kritik sastra dan kemodernan, pengaruhnya masih jelas meninggalkan jejak dalam pemikiran Qutb, seperti pemikiran tentang kesatuan kosmis (*wahdat al-kaun*) yang dibelakang hari sangat mempengaruhi masa depan pemikirannya. Di masa awal, Qutb memahami bahwa antara puisi dan seniman ada hubungan yang sangat erat yang menyambungkannya dengan ideal tertinggi hingga puisi dan seniman mampu menggiring umat manusi kepada ideal tertinggi itu. Pada era berikutnya, karya-karya Qutb menjadi agak berbeda. Ia tidak memahami adanya kesatuan kosmis dan adanya ideal tertinggi, namun tidak menganggap manusia mampu membawa manusia lain kea rah ideal tertinggi itu, yang bias membawa ke sana hanyalah *al-manhaj al-Ilahi* yang memiliki penjelasan sempurna tentang seluruh eksistensi karena Allah lah yang menciptakannya. Hubungan antara manusia dengan Tuhan disebut dengan hubungan Tuhan dan hamba (*al-ilah bi al-'abd*) dan antara pencipta dan ciptaan (*al-khaliq bi al-makhluq*). Lihat, Adnan A. Musalam, "Prelude to Islamic Commitment", 188.

128 Sayyid Qutb mengaku bahwa ia telah meminjam definisi jahiliyah Abul A'la Maududi. Jahiliyah bukanlah sebutan bagi suatu masa, melainkan keadaan yang berulang-ulang setiap kali masyarakat membelok dari jalan Islam, apakah dimasa lalu, dewasa ini, atau masa depan. Lihat. Azzumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 138

129 Sayyid Qutb, *Ma'alim fith-Thoriq* (Beirut: Darusy-Syuruq, 1973), 63

130 Ibrahim M. Abu Rabi', "Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism", 81.

antara konsep Maududi dan Qutb jelas terlihat pada keduanya yang sama-sama berawal dari konsep Tuhan dan kewenanganNya.[131]

Konsep jihad Sayyid Qutb juga "dicurigai" berasal dari pengaruh al-Maududi. Hanya saja, Maududi dalam mengemukakan konsep jihadnya terkesan lebih maju ketimbang Qutb.[132] Menurut Maududi, Islam dengan konsep jihadnya sebagai gerakan politik revolusioner sejajar (sama) dengan gerakan revolusioner lain seperti Marxisme, Nazizme, dan Fasisme. Sementara Sayyid Qutb menolak membandingkan Islam dengan gerakan produk pemikiran sekuler tersebut.[133]

2.4.3 Hassan al-Banna

Salah seorang tokoh muslim yang banyak mempengaruhi Sayyid Qutb adalah Hassan al-Banna.[134] Terbukti, setelah Ikhwanul Muslimin berada di bawah komando Qutb, *platform* Ikhwanul Muslimin tidak berubah, bahkan semakin mengerucut dan dipertajam oleh Qutb.

Pandangan mereka terhadap Barat mempunyai kesamaan alur fikir. Menurut al-Banna, yang berbahaya dari Barat adalah konsekwensi penyusupan ide-idenya ke masyarakat Muslim melalui kolonialismenya yang berkedok pendidikan. Masyarakat muslim jadi tercerabut dari dasar pendidikan religiusnya. Kondisi ini disebut oleh al-Banna sebagai *mental colonialization.* Tema tersebut juga diangkat oleh Qutb dengan bahasa lain, namun substansinya sama dengan pemikiran al-Banna.[135]

Hassan al-Banna juga menyalahkan Barat karena banyak menduduki

131 Ibid.

132 Perbedaan lain antara Qutb dengan Maududi adalah pandangan mereka tentang jihad yang oleh Qutb disebut harus ofensif. Sementara bagi maududi, jihad pada saat bersamaan bersifat ofensif dan defensive. Menjadi ofensif karena prinsip dan ideology yang berlawanan harus diserang dan dibenarkan, dan menjadi defensive karena kaum Muslimin harus mempertahankan kekuasaannya dalam rangka mengimplementasikan ideologi baru mereka. Lihat. John. L. Esposito, *Unholy War* (Yogyakarta: Ikon Terelitera, 2003), 66-67.

133 Bagi Qutb, gerakan-gerakan itu berbeda dilihat dari motivasi penggeraknya serta akgir tujuannya. Pada produk pemikiran sekuler, gerakan yang dihasilkannya lebih bersifat materialistis, dan tujuan akhirnya lebih banyak untuk mengekang, menindas, dan mengeksploitasi. Sedangkan Islam lebih dimotivasi oleh kecenderungan spiritual dan bertujuan akhir pembebasan segala macam penindasan. Lihat. Azyumardi Azra, "Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis", *Jurnal Islamika*, No. 4 April-Juni, 1991, 81.

134 Hassan al-Banna lahir di Mahmudiyyah, sebelah tenggara Kairo dalam delta Nil. Pendidikan awal al-Banna dipengaruhi oleh ayahnya sendiri, Syeh Ahmad Abdurrahman al-Banna yang pernah menjadi mahasiswa di masa Muhammad Abduh. Setamat dari Teacher Training College, al-Banna masuk ke Darul Ulum. Di sana ia berkenalan dengan pemikiran Rasyid Ridha dan dipengaruhi olehnya, terutama pandangannya mengenai Barat. Lihat. John L. Esposito, Islam dan Politik (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 182-186.

135 Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic* Resurgence, 80-81.

tanah-tanah kaum Muslimin. Olehkarenanya, sudah menjadi kewajiban bagi semua orang Islam untuk mengusir para penyerang. Berdasarkan ini, maka jihad secara militer (*jihad asghar*) lebih menjadi pilihan saat ini daripada jihad besar (*jihad ruhiyyah*).[136]

136 Akhir tragis yang dialami oleh al-Banna dan Qutb membuat mereka semakin identik dalam banyak hal. Lihat. John L. Esposito, *Unholy War*, 61-62.

3 BAB III
KONSEP KEADILAN DALAM PEMERINTAHAN MENURUT SAYYID QUTB

3.1 Pemaknaan Keadilan Menurut Sayyid Qutb

Persoalan keadilan bukan sekedar persoalan individual atau sekelompok masyarakat yang sifatnya temporal saja, tetapi merupakan persoalan "kemanusiaan" universal dan esensial. Menurut Sayyid Qutb, untuk tegaknya keadilan harus diperhatikan tiga asas, yaitu kebebasan jiwa, persamaan kemanusiaan, dan jaminan sosial.[137] Ketiga asas inilah yang menentukan tegak tidaknya suatu keadilan dalam masyarakat dan pemerintahan.

3.1.1 Kebebasan Jiwa[138]

Asas pertama yang menentukan konsep keadilan menurut Sayyid Qutb adalah kebebasan jiwa. Ajaran kebebasan jiwa ini merupakan efek dari ajaran tauhid. Pernyataan "tidak ada Tuhan selain Allah" pada hakekatnya merupakan kunci pembebasan jiwa manusia dari setiap jerat dan belenggu, sekaligus menjadi pendorong kekuatan intelektual dan material yang bebas dari ikatan-ukatan perbudakan.

Menurut Qutb, hanya dengan kebebasan jiwa manusia dapat menciptakan suatu keadilan. Setiap tindakan yang menentang kebebasan dapat bermakna memperkuat kebatilan. Artinya penentangan terhadap kebebasan berarti penyebaran kegelapan sehingga akan mengikis habis cahaya nurani, yaitu suatu hubungan yang dibangun dengan dasar kasih sayang, persatuan, dan keadilan.

Prinsip kebebasan dalam Islam ini dibuktikan dengan ajarannya yang tidak membeda-bedaqkan manusia. Itulah sebabnya, menurut Qutb dalam Islam tidak dikenal hirarki. Dalam ajaran Islam, adanya kebebasan

137 Sayyid Qutb, *al-Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1967), 35.
138 Terjemahan dari bahasa Arab *al-Tahri al-Wijdani.*

dibuktikan dengan tidak adanya hierarki atau kasta, seperti yang terjadi dalam Kristen dengan konsep hierarki Gereja dan kasta dalam ajaran Hindu.[139]

Prinsip kebebasan dalam Islam merupakan ajaran yang sangat fundamental. Hal ini karena kebabasan merupakan pembeda antara manusia dan mahluk lain. Dengan kebebasan, manusia dapat mencapai kebenaran, kemajuan dan kesatuan.[140]

Kebebasan adalah suatu konsep dan nilai yang harus dihargai oleh setiap individu, kelompok, dan bangsa. Konsep kebebasan merupakan hal yang tidak terpisahkan dari kehidupan,[141] tetapi sering dipahami secara salah. Banyak pemikir yang mengartikan kebebasan dengan "kehidupan tanpa suatu ikatan". Padahal, tidak ada seorang manusia pun dalam kelompok masyarakat dapat bebas dalam pengertian sebebas-bebasnya, karena pasti ada norma-norma yang mengikat, mengatur dan membatasi manusia dalam hidupnya.

Menurut Sayyid Qutb, Islam mengajarkan kebebasan jiwa sebagai sifat mutlak dan utuh, sesuai dengan tabiat dasar jiwa manusia yang bebas.[142] Kebebasan jiwa yang bersifat mutlak tergambar dari adanya kebebasan yang dimiliki manusia ketika dilahirkan ke muka bumi. Manusia dilahirkan bebas dari perbudakan, dosa bawaan dan kesalahan warisan.[143]

---

139 Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal* (Jakarta: Paramadina, 2001), 142.

140 Bahkan menurut Husein Haikal, hanya dengan kebebasan manusia di muka bumi dapat mencapai kebenaran dan kemajuan menuju terciptanya suatu kesatuan yang integral dan terhormat. Setiap tindakan yang menentang kebebasan dapat bermakna memperkuat kebatilan atau menyebarkan kegelapan sehingga akan mengikis habis percikan cahaya dalam hati manusia. Padahal percikan cahaya inilah yang akan menghubungkan hati manusia dengan alam semesta, yakni hubungan yang diliputi rasa kasih sayang dan persatuan, bukan rasa kebencian dan kehancuran. Lihat. Muhammad Husain Haikal, *Hayah Muhammad* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1993), 186.

141 Mahmudah Abdalati, *Islam and Focus* (Aligarh: Cressent Publishing, 1975), 34.

142 Apabila dicermati, pendapat Sayyid Qutb tersebut terbukti dalam kenyataan hidup manusia sehari-hari. Jiwa yang tertekan akan bereaksi melawan sebesar tekanan yang diterimanya, sehingga setiap penindasan pasti akan berakhir baik cepat atau lambat. Hanya saja suatu penindasan yang berlangsung lama dapat mematikan potensi jiwa dan melemahkan semangat hidup yang pada gilirannya menimbulkan sikap apatis terhadap keadaan yang dihadapi. Ibn Khaldun menyebutkan kekuasaan yang dijalankan dengan kekerasan, penuh hukuman dan penindasan, serta selalu mencari-cari kesalahan-kesalahan kecil yang dilakuklan rakyat, menyebabkan rakyat akan diselimuti oleh rasa ketakutan den merasa tertindas. Dalam keadaan seperti ini, sifat yang berkembang dikalangan rakyat dan tidak mengatakan yang sebenarnya. Penipuan dan kebohongan merupakan cirri yang tersebar luas dikalangan masyarakat luas. Sayyid Qutb, *al-Adalah,* 37; A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldun* (Jakarta: Gramedia, 1992), 191-2.

143 Kebebasan dari dosa tetap dihormati sampai seseorang melakukan pelanggaran terhadap ketentuan Allah atau aturan manusia. Karena itu kebebasan harus dihargai dan diwujudkan dalam semua bidang dan kegiatan manusia yang bertitik tolak dari kebebasan jiwa. Kebebasan jiwa yang utuh artinya kebebasan dari keterkaitan pada unsur-unsur material, tetapi tidak berarti mengarahkan jiwa

Berdasarkan surat *al-Ikhlas,* 112: 1-4, *Ali Imran*, 3: 64, dan al-Jinn, 72: 20-2, Sayyid Qutb menekankan kebebasan jiwa manusia dari segala bentuk ketundukan dan peribadatan kepada apapun selain Allah. Selain Allah tidak satu pun yang memiliki kekuasaan untuk menghidupkan dan mematikan, mendatangkan manfaat dan melenyapkan mudarat, Allah-lah yang memberi rezeki kepada semua makhluk dan tidak boleh ada perantara yang menghubungkan seseorang dengan Allah.[144] Dengan begitu, jiwa manusia akan terbebas dari segala macam bentuk keterikatan dan tekanan yang bersifat keduniawian dan pada gilirannya jiwa manusia akan dapat berhubungan langsung dengan pencipta alam semesta, juga pencipta dirinya, yang bersifat azali dan abadi. Sehingga lahir rasa percaya diri dan keberanian menegakkan keadilan. Akhirnya ia akan menikmati rahmat, inayah, dan kasih sayang Allah.[145]

Berdasarkan pendapat Sayyid Qutb diatas, jelaslah hubungan dengan Allah harus dipelihara dengan sebaik-baiknya untuk melenyapkan perasaan takut menghadapi kehidupan, takut tidak mendapatkan rezeki, dan takut tidak memperoleh tempat tinggal yang layak serta faktor-faktor eksternal dan nilai-nilai kemasyarakatan lainnya. Adanya perasaan-perasaan seperti ini menjadikan manusia tidak memiliki kebebasan, sehingga segala tindak-tanduknya berorientasi kepada pemenuhan kebutuhan materiil dalam rangka mengusir rasa kecemasan sebagai manusia yang masih tergantung kepada pemenuhan nafsu. Dalam hal ini, Sayyid Qutb melihat peranan Islam sangat penting untuk memberikan pertolongan menghadapi perasaan takut terhadap problema kehidupan, karena sesungguhnya kehidupan ini berada di "tangan" Allah, dan makhluk manapun juga tidak memiliki kekuasaan untuk mereduksi kehidupan ini.[146] Lebih jauh, dengan berdasarkan surat *Ali Imran, 3: 14-15* Sayyid Qutb mengatakan Islam mengajak untuk menundukkan kebutuhan duniawi yang bersifat temporal menuju tujuan yang lebih besar, abadi dan mulia.[147]

Kebebasan dan keadilan tidak bisa dipisahkan dengan persoalan jiwa yang batini, keduanya merupakan hak individu sekaligus kebutuhan

kepada persoalan spiritual.

144 Qutb, *al-Adalah,* 39-9

145 Qutb, *al-Adalah,* 51

146 Qutb, *al-Adalah,* 41. Untuk memperkuat argument ini, Sayyid Qutb mengutip sejumlah ayat, yaitu QS. 2:288, 3:26, 145, dan 160, 6: 14, 18, dan 151, 9: 28 dan 51, 10: 31 dan 49, 13: 26, 23: 88-9, 29: 60, 35: 3 dan 10, serta 63: 8

147 Qutb, *al-Adalah*, 48

masyarakat. Keadilan tidak akan tegak apabila tidak diikuti dengan amaliah yang berkesinambungan. Masyarakat pun tidak mungkin akan dapat memelihara pelaksanaannya, selama tidak terdapat satu keyakinan yang menopangnya dari dalam, dan kemungkinan-kemungkinan amaliah yang menguatkanya dari luar.

Sayyid Qutb tidak hanya berbicara tentang konsep kebebasan jiwa, ia juga mengingatkan setiap muslim untuk bersdia memperjuangkan kebebasan jiwa itu supaya dirasakan oleh semua lapisan manusia, sehingga keadilan dapat ditegakkan. Untuk itu, menurut Sayyid Qutb, setiap pribadi muslim tidak cukup mencintai Allah dan Rasul, tetapi tak kalah pentingnya berjihad dijalan Allah.[148] Lebih lanjut, berdasarkan surat *al-A'raf*, 7: 32 dan *al-Qasas*, 28: 77 Sayyid Qutb mengatakan Islam tidak berarti menakut-nakuti atau mengajak manusia kepada kehidupan zuhud dan meninggalkan kenikmatan-kenikmatan kehidupan duniawi sebagaimana dituduhkan oleh sementara orang terhadap ajaran Islam. Tetapi hal ini merupakan ajakan untuk membebaskan dan memerdekakan diri dari belenggu nafsu dan kelemahan naluri, sehingga pada gilirannya tidak ada lagi bahaya pada diri manusia untuk menikmati semua itu manakala ia memiliki harta atau tidak.[149]

Sikap "tawakal" sebagaimana dikemukakan Sayyid Qutb diatas, dalam kenyataan sejarah umat Islam yang dihubungkan dengan surat *al-kahfi* ayat 28[150] dan dipahami secara keliru dengan sikap kepasrahan membiarkan orang-orang kaya dengan kekayaan mereka, dan kaum fakir miskin rela dengan bagian nasib mereka. Pemahaman seperti ini dikembangkan oleh para pimpinan agama di masa-masa pemerinthan otoriter untuk menina-bobokkan keinginan rakyat jelata dan meredam tuntutan keadilan. Tentu saja pemahaman ini bertentangan dengan pandangan Islam yang integral, karena aytat-ayat semacam ini diturunkan untuk menolak anggapan yang

148 Sayyid Qutb menolak pendapat jihad bersifat *devensive*. Ia memahami jihad, seperti halnya al-Maududi, sebagai suatu prinsip perjuangan yang bersifat ofensif terhadap kekuasaan "jahilil". Karena inti ajaran Islam adalah menjadikan semua manusia sebagai hamba Allah saja. Segala bentuk tirani harus dihapuskan dari permukaan bumi, dan manusia harus dibebaskan dari perbudakan manusia untuk melapangkan teaknya akidah Islam. Lihat Abu al-A'la al-Maududi, Hasan al-Banna, dan Sayyid Qutb, *al-Jihad fi Sabil Allah* (Beirut: Dar al-Lubnan, 1969), 101. Bandingkan Binder, 181-2.

149 Qutb, *al-Adalah*, 48-9

150 "Dan bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan senja hari dengan mengharap keridhaan-Nya, dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharap perhiasan kehidupan dunia ini, dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya telah Kamiu lalaikan dari mengingat Kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas" (QS. 18: 28).

mengakui adanya nilai-nilai yang ditetapkan oleh manusia, dan bertujuan menghilangkan adanya perasaan terselip dihati kaum fakir miskin, atau sikap rendah diri berhadapan dengan nilai-nilai materiil sematamata yang berupa kekayaan dan harta. Demikian juga salah satu hikmah berpuasa, bahwa materi hanyalah sarana dan cobaan untuk hidup,[151] bukan sebagai tujuan hidup. Dengan kesadaran ini, terbebaslah manusia dari keterikatan secara mutlak kepada unsur-unsur kebendaan.

Berdasarkan penjelasan diatas, tampaknya Sayyid Qutb yakin apabila jiwa manusia telah terbebas dari keterikatan material dan semakin mantap memahami persoalan spiritual, maka manusia dimungkinkan untuk memperoleh kebebasan menyeluruh yang merupakan syarat untuk dapat menegakkan dan merasakan keadilan termasuk dalam kebebasan jiwa adalah mendalami kegiatan intelektual, disamping kebebasan pikiran dari takhayul dan keragu-raguan, kebebasan jiwa dari dosa dan kecurangan, kebebasan diri dari penindasan dan rasa takut, dan kebebasan segala-galanya dari kekacauan dan kemorosotan moral, dan yang terpenting adalah kebebasan keyakinan, ibadah, dan getaran hati dalam mengingat Allah.[152]

Apabila diperhatikan pendapat Sayyid Qutb sebagaiman diutarakan diatas, terdapat keberpihakan kepada kedekatan hubungan batin dengan Allah, sementara pemenuhan materi hanya sebatas keperluan kelangsungan hidup. Tawaran Sayyid Qutb ini sesuai dengan kepribadiannya yang berpandangan ideal dan menjunjung tinggi nilai-nilai moral. Boleh jadi sikap pandang Sayyid Qutb tersebut disebabkan faktor pribadi. Semenjak kematian ibunya, Sayyid Qutb menjadi seseorang yang sangat serius menghayati makna al-Qur'an yang telah dihapal seluruh ayatnya semenjak kecil, sehingga semua pendapat yang dikemukakannya tidak ada yang luput dari acuan al-Qur'an.[153]

151 Lihat QS. *Al-Taghabun,* 15
152 QS. *Al-Baqarah*, 258
153 Faktor lain adalah pengalaman bencintanya yang gagal mempersunting gadis pujaan yang telah dipinangnya-ia tidak menikah sepanjang hayatnya karena tidak menemukan lagi gadis idolanya. atau kecemasannya terhadap situasi masyarakat Kairo pada waktu itu, khususnya dikalangan terpelajar yang mulai tertarik dengan pola hidup materialisme dan semakin berkurang kepedulian sosialnya. Tidak bisa dipungkiri, ketergantungan yang besar terhadap unsur kebendaan cenderung membuat seseorang tidak bebas dan selalu terkait dengan *vested interest.* Namun demikian, fanatisme yang berlebihan kepada suatu keyakinan juga dapat menimbulkan pandangan yang bersifat "radikal" dan tidak objektif dalam menilai sikap dan tindakan orang yang berlainan paham dengannya. Musallam, *The Formative Stages,* 150-3

3.1.2 Persamaan Kemanusiaan

Munurut Sayyid Qutb, prinsip persamaan secara jelas tertulis dalam *nass* dan didasarkan kepada asal dan proses kejadian manusia.[154] Pandangan Sayyid Qutb tersebut mempertegas asal kejadian manusia yang sama, tidak seorang pun yang lahir ke bumi ini dibenarkan mengklaim bahwa dirinya membawa keistimewaan-keistimewaaan yang mengharuskan orang lain untuk memuja-mujanya, karena dalam dirinya mengalir "darah biru" kebangSAWanan, atau titisan darah Tuhan, sehingga mereka boleh bertindak sewenang-wenang terhadap golongan masyarakat yang stratanya lebih rendah. Sebaliknya, seseorang tidak boleh beranggapan bahwa kelahirannya di muka bumi telah ditakdirkan menjadi budak sebagaimana yang digambarkan oleh Aristotales,[155] Karena itu, Islam tidak mengenal konsep bangsa pilihan dan konsep masyarakat yang tidak berbangsa, serta kasta-kasta dalam masyarakat.[156] Dengan demikian, persamaan merupakan kodrat manusia yang dibawa bersamaan dengan kelahiran seseorang di muka bumi. Dalam hal ini Qutb mengatakan, persamaan yang dimaksudkan Islam tidak dalam pengertian identik dan tidak pula merupakan produk konstitusional, atau persetujuan-persetujuan yang ikhlas, atau kedermawanan seorang raja.[157]

Sejalan dengan pendapat Sayyid Qutb diatas, Abu Atilah menyebutkan salah satu tujuan kedatangan Islam adalah untuk menyatakan kesatuan jenis manusia, baik asal maupun tempat berpulangnya, hidup dan matinya, hak dan kewajibannya dihadapan undang-undang di dunia ini

154 Sayyid Qutb mengutip sejumlah ayat yang berkaitan dengan asal dan proses kejafian manusia, diantaranya QS. *Al-Mursalat*; 77: 20-3, QS. *Al-tariq*; 86: 6-7, QS. *Fatir*; 35: 11, QS. *Al-Mukminun*; 23: 12-4, QS. *An-Nisa'*: 4: 1, QS. *Al-Hujarat*; 49: 13. Sayyid Qutb tidak memahami kata *nafs* dengan adam sebagaimana dipahami banyak pakar tafsir klasik. Jika dipahami seperti ini, berarti istri adam (perempuan) diciptakan dari adam. Pandangan ini membawa implikasi negatif terhadap keberadaan perempuan, karena dianggap bagian dari laki-laki. Lihat Qutb, *al-Adalah*, 52-4, dan Qutb, *Fi Zilal*, I, 574.

155 Aristotales berpendapat bahwa perbudakan adalah kodrat yang terjadi secara alami dan diterima kesadaran, tidak boleh ditentang dan harus dipertahankan. Selain, itu, perbudakan merupakan sesuatu yang sangat bermanfaat, bukan saja bagi sang tuan, tetapi juga bagi si budak itu sendiri sehingga terjalin persahabatan antara kedua belah pihak. Bahkan, superioritas sang tuan dalam perbudakan disebut oleh Aristotales sebagai superioritas moral. Namun demimkian, Aristotales tidak setuju dengan "perbudakan legal" yang terjadi akibat peperangan, karena pembetukannya bersifat paksaan, dan sesuatu yang bersifat pakasaan adalah bertentangan dengan kodrat. Lihat J.H. Rapar, *Filsafat Politik Aristotales* (Jakarta: Rajawali, 1988), 95-101.

156 Bangsa Israel mengaku dirinya sebagai anak-anak Tuhan karena mayoritas Rasul Allah berasal dari bangsa tersebut. Adapun keistimewaan yang disebutkan dalam QS. *Al-Baqarah*; 2: 47 dan 122 adalah sebatas umat yang semasa dengan nenek moyang bangsa Israel pada zaman Nabi Musa as.., karena perjanjian dan usaha mereka. Lihat Qutb, *Fi Zilal*, I, 69-70.

157 Abdalati, 35

dan dihadapan Allah di akhirat kelak, sedangkan tolak ukur kemuliaan adalah pada amal saleh dan ketakwaan masing-masing individu.[158]

Guna mendukung argumennya, Qutb mengutip ayat al-Qur'an surat *al-Hujurat* (49): 11-2 bahwa masing-masing individu memiliki hak dan kehormatan diri yang tidak boleh dilanggar oleh orang lain. Hak-hak individu yang dimakasud sebagaimana dikemukakan adalah mencakup (1) hak hidup, (2) hak untuk mendapatkan harta, (3) hak untuk mencapai tujuan, (4) hak kemerdekaan, (5) hak mengeluarkan pendapat, (6) hak belajar, dan (7) hak perlindungan dan bekerja.[159]

Berkaitan dengan sikap beragama Islam tidak membenarkan fanatisme keagamaan yang sempit yang tidak mempunyai toleransi terhadap penganut agama alin. Islam memberikan hak-hak kepada kaum musyrikin dalam bidang perlindungan jiwa seperti hal yang dimiliki oleh kaum muslimin. Sepanjang mereka terikat perjanjian dami, seperti dijelaskan dalam QS. *An-Nisa':* 92.[160] Sayyid Qutb memberikan komentar terhadap ayat tersebut bahwa Islam menentukan *kafarat* bagi seorang pembunuh yang tidak sengaja dengan memerdekakan hamba sahaya. Ini menunjukkan Islam menjadikan *kafarat* berupa memerdekakan hamba sahaya untuk menghidupkan seseorang sebagai ganti diri yang telah mati karena tidak sengaja itu. Budak itu sama artinya dengan orang mati, atau setiudak-tidaknya seperti orang mati. Sementara itu, memerdekakannya berarti menghidupkannya, atau mirip orang yang hidup merdeka menurut pandangan Islam. Tentu saja tidak demikian halnya dengan pembunuhan yang disengaja, "nyawa harus diganti dengan nyawa" tanpa membedakan kaya dan miskin, hamba atau tuan.[161]

Lebih jauh, Sayyid Qutb menilai pernyataan Al-Qur'an mengenai status wanita dan strata sosial, yang adalah kontradiksi dengan kondisi masyarakat pada waktu itu terkesan sebagai lompatan besar dan spektakuler.[162] Sampai kedatangan Islam, wanita dianggap sebagai benda yang tidak bernyawa dan boleh diperlakukan sesuak hati oleh pemiliknya, termasuk memperdagangkannya. Sedangkan mengenai perbedaan kelamin, Islam memberikan

158 Khadijah Ahmad Abu Atilah, *al-Islam wa al-'Alaqat al-Dawliyyah fial-Silm wa al-harb* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1983), 28-9
159 Abu Atilah, 66-73.
160 QS. *An-Nisa*' : 92
161 Qutb, *Fi Zilal,* II, 735-6
162 Qutb, *al-Adalah,* 52.

jaminan yang sama dan sempurna kepada kaum wanita sejajar dengan kaum pria, kecuali dalam beberapa segi yang berkaitan dengan karakteristik biologis dan tabiat alami masing-masing jenis kelamin yang tidak sampai berpengaruh pada keduidukan hakiki jenis kelamin mansuia.[163] Jadi, pembedaan jenis kelamin merupakan budaya manusia, dan tidak berrati derajat wanita lebih rendah daripada derajat pria, sehingga dibenarkan memperlakukan wanita sesuka hati bahkan membunuhnya seperti dilakukan oleh sebagian kabilah Arab pada masa jahiliyah karena takut membawa aib kehinaan atau meimbulkan kemiskinan.[164]

Dalam bidang keagamaan pria maupun wanita mempunyai kesempatan yang sama untuk beriman dan beramal soleh serta berpeluang untuk mendapati kehidupan yang lebih baik dan masuk surga.[165] Dalam hal pemilikan harta dan penggunaanya dalam bidang ekonomi, baik pria maupun wanita mempunyai bagian masing-masing.[166] Adapun tentang pelipatan bagian pria dari bagian wanita dalam harta peninggalan warisan, maka rujukannya adalah pada tabiat kaum pria dalam kehidupan. Pria yang menikahi wanita bertanggungjawab terhadap nafkah istri dan anak-anaknya, selain bertanggungjawab terhadap segala sesuatu yang berkaitan dengan keluarga asalnya. Karena itu, pria berhak memperoleh bagian dua kali bagian perempuan. Sedangkan kaum wanita bila ia bersuami, maka seluruh kebutuhannya ditanggung oleh suaminya, bila ia masih gadis atau sudah janda maka kebutuhanya terpenuhi dengan harata warisan yang ia peroleh, atau kalau tidak demikian, ia bisa ditanggung oleh kaum kerabat pria. Menurut Sayyid Qutb perbeadaan banyaknya bagian antara pria dan wanita semata-mata karena tanggungjawan yang mempunyai konsekuensi logis dalam pembagian warisan.[167] Dalam bidang perkawinan, kaum wanita diberikan hak untuk menentukan pasangannya, sehingga tidak dibenarkan untuk mengawinkan seorang gadis tanpa izin darinya, dan tidak boleh pula menikahkan seorang janda tanpa lebih dahulu diajak bermusyawarah.[168] Pernikahan itupun disyaratkan dengan mahar sebagai suatu kewajiban bagi mempelai

163 Qutb, *al-adalah,* 55
164 Lihat QS. *Al-A.'am*; 6: 151, *At-Takwir*; 81: 8-9, dan *Al-Isra'*; 17: 31.
165 Lihat QS. *An-Nisa'*; 4: 124, *An-Nahl*; 16: 97, dan *Ali Imran*; 3: 195
166 Lihat QS. *An-Nisa';* 4: 7 bab 32.
167 Qutb *al-Adalah*, 56
168 Lihat al-Bukhari, *sahih al-Bukhari*, Juz VI (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 135.

pria,[169] dan diharuskan bagi suaminya untuk menggauli istrinya secara makruf.[170] Jika ditelusuri hal tersebut ternyata kaum pria mempunyai kemampuan, ketrampilan, kesesuaian, dan keistimewaan dibanding kaum wanita dalam melaksanakan kepemimpinan tersebut. Disamping itu, kaum pria lebih, mengutamakan pertimbangan akal dalam bertindak, mempunyai kesempatan yang lebih besar untuk mengusrus masyarakat karena terbebas dari tanggungjawab keibuan, sedangkan kaum wanita waktunya lebih banyak menggeluti tugas-tugas keibuan dan mengurus anak, maka sifat-sifat kelembutan dan watak biologisnya akan cenderung bertindak emosional.[171] Penonjolan emosional tidak dikehendaki dalam kepemimpinan. Karena itu, kaum pria mempunyai satu tingkat kelebihan dari kaum wanita,[172] disamping fungsi pria sebagai pemberi nafkah atau keuangan yang sangat erat kaitannya dengan kepemimpinan. Namun demikian, tanggungjawab baik pria maupun wanita adalah sama-sama sesuai dengan bidangnya masing-masing. Sejalan dengan watak, kepemimpinan, dan tanggungjawab tersebut, maka dalam persaksian pun menjadi berbeda. Seorang saksi laki-laki diakui sama dengan dua orang saksi perempuan.[173] Dengan demikian, menurut Sayyid Qutb persoalan perbedaan sebagaimana disebutkan adalah berhubungan dengan masalah karakteristik amaliah dalam kehidupan, dan bukan persoalan perbedaan jenis kelamin dan diskriminasi.[174]

Lebih jauh Sayyid Qutb membandingkan persamaan yang diajarkan Islam tersebut dengan yang diberikan oleh Barat. Barat dalam melihat persamaan berorientasi pada pandangan materialisme. Karena itu, motivasi yang dikembangakan dalam menuntut persamaan yang dimaksud menjadi tidak bersifat murni dan luhur bagi kemanusiaan sebagaimana halnya yang diajarkan Islam. Sebagai bukti, Sayyid Qutb mengemukakan bahwa kaum wanita di Barat dituntut untuk bekerja diluar rumah, karena kaum pria tidak mau lagi bertanggungjawab memenuhi kebutuhan mereka kecuali diberikan imbalan.[175] Jika dianalisis, kondisi semacam inilah yang

169 Lihat QS. *An-Nisa'*;4: 24, dan *al-Baqarah*; 2: 231.
170 Lihat QS. *An-Nisa'*;4: 34
171 Apabila dilihat dari sisi pembentukan watak kemanusiaan, maka peranan wanita tersebut tidak kalah fungsinya dengan kaum pria.. lihat al-Bukhari, VII, 69.
172 Lihat QS. *Al-Baqarah*; 2: 228.
173 Lihat QS. *Al-Baqarah*; 2: 282
174 Qutb, *al-Adalah*, 57
175 Perancis sampai decade keempat masa pemerintahan republic sesudah perang berakhir, belum memberikan kebebasan kepada kaum wanita untuk membelanjakan harta milik mereka,. Sedangkan dalam pergaulan antara jenis kelamin, wanita prancis memperoleh kebebasan penuh. Hal semacam

menjadi salah satu faktor pemicu utama timbulnya gerakan emansipasi wanita untuk menuntut hak persamaan, kaum wanita dieksploitasi untuk tujuan materi, sementara upah yang mereka terima relatif lebih rendah dibandaing kaum pria. Karena tuntutan tersebut tidak berhasil, maka mereka memasuki dunia politik dengan menuntut hak perwakilan mereka diparlemen untuk memperjuangkan hak-hak wanita tersebut. Eksploitasi kaum wanita di Barat, menurut Sayyid Qutb tidak berbeda dengan yang terjadi dinegara komunis, persamaan yang dicanagkan adalah ”sama rata sama rasa dalam bekerja dan upah”. Kalau tujuan ini tercapai, maka kaum wanita bisa melakukan apa saja seperti yang dilakukan kaum pria.[176]

Berdasarkan uraian diatas, jelas bahwa konsepsi persamaan yang diajarkan Islam, menurut Sayyid Qutb dikembangkan berdasarkan teori kemanusiaan yang sempurna dan menyeluruh, serta bebas dari fanatisme keagamaan. Apabila manusia menjalankan hal itu sepenuhnya, tidak lagi diperlukan persamaan dalam bentuk undang-undang tertulis, dan pada gilirannya dapat memperkokoh sendi keadilan.

3.1.3 Jaminan Sosial

Berbicara tentang jaminan sosial dalam sistem masyarakat Islam, menurut Qutb, tidak bisa dilepaskan dari konsep masyarakat yang terbagi menjadi dua, yaitu masyarakat Jahiliyah dan masyarakat Islamiyah. Bagi Qutb, tidak ada jalan lain selain dua jalan, yaitu hukum jahiliyah dan hukum Allah. Mereka yang tidak mengikuti hukum Allah berarti mengikuti hukum jahiliyyah, demikian pula sebaliknya. Tidak ada jalan tengah diantara keduanya.[177] Ini dipahami Qutb dari al-Ma’idah (4): 50. Makanya dalam ayat ini ada penegasan, pemilihan, pemilahan, pengingkaran dan peneguhan: *”Dan hukum siapakah yang lebih baik dari hukum Allah bagi orang-orang yang yakin”*.[178]

Secara singkat, Qutb memberikan definisi jahiliyah berupa; hukum yang ditetapkan manusia kepada manusia lain (*hukm al-basyar li al-basyar*). Ini juga berarti penyembahan manusia terhadap manusia lain, tidak lagi menyembah Allah, menolak ketuhanan Allah.[179] Dengan demikiana, istilah

ini bertolak belakang dengan kebebasan yang ditawarkan Islam. Lihat Qutb, *al-Adalah*, 59.
176 Qutb *al-Adalah*, 60
177 Sayyid Qutb, *Ma’alim Fi al-Thariq*, 137.
178 Sayyid Qutb, *Fi Dzilal al-Qur’an*, jilid 2, 904.
179 *Ibid*.

jahiliyah ini tidak terbatas pada sebuah periode masa karena ia bisa saja berada di masa lalu, sekarang, dan akan datang. Pada masa lalu diwakili oleh periode historis sebelum Islam yang mengabaikan Tuhan. Dalam penggunaan peyoratif, istilah jahiliyah berarti suatu kondisi manusia, keadaan fikiran, kualitas masyarakat, dan *way of life* di mana sistem Islam di banyak tempat terabaikan.[180]

Namun ada perbedaan antara masyarakat jahiliyah masa lalu dengan masa kini. Kalau pada masa lalu ke jahiliyahan adalah fungsi dari kebodohan murni, jahiliyah masa kini merupakan pelanggaran sadar terhadap otoritas Tuhan. Parahnya, penyakit ini telah menggerogoti pemikiran manusia, dan telah membentuk pemahaman mereka mengenai konsep kehidupan yang baik dan nilai-nilai imajinasi.

Tanggungjawb individu terhadap dirinya adalah tidak membiarkannya memperturutkan nafsu yang dapat menjerumuskan kepada kehancuran. Tuhan telah membentangkan dua jalan, kefasikan dan takwa.[181] Dengan mengacu kepada sejumlah ayat, *al-Najam;* 53: 36-41, *al-Muddatsir;* 74: 38, *al-Baqarah;* 2: 286, *al-Zumar;* 39: 41, dan *an-Nisa';* 4: 111, Sayyid Qutb berpendapat hati nurani dan akal yang diberikan Tuhan kepada manusia menjadi alat untuk menentukan pilihan secara bebas untuk melakukan perbuatan baik ataupun perbuatan buruk, terpuji atau tercela, dan tidak seorang pun yang akan diminta pertanggungjawabannya selain terhadap amalnya sendiri, serta tidak seorangpun yang akan diberi balasan selain terhadap amalnya sendiri.[182]

Pendapat Sayyid Qutb, Tuhan memberikan kepada manusia kebebasan dalam menentukan pilihan dan kebebasan berbuat, membawa dampak besar terhadap dinamika kehidupan. Jika di akhirat Allah memberikan pahala berdasarkan perbuatan manusia, maka hal itu merupakan hal yang sanat tepat, adil, dan tidak ada unsur penganiayaan. Dengan demikian, kepribadian yang dibentuk oleh Islam mempunyai dua dimensi tanggungjawab, yakni tanggap dan waspada dalam memenuhi hak-hak yang disyariatkan bagi dirinya, disampaing selalu ingat kepada perbuatan baik terhadap sesamanya dengan tetap berpijak kepada kebebasan jiwa yang penuh dan persamaan kemanusiaan yang sempurna.

180 *Ibid*; lihat juga Isa Boullata, *Dekonstruksi Tradisi*
181 QS. *Al-Syams;* 91: 8-10.
182 Qutb, *Fi Zilal*, I, 344-5, lihat juga Qutb, *al-Adalah*, 64

Memelihara kasih sayang dan menyantuni kerabat yang dekat, terutama orang tua dan anak-anak merupakan kecenderungan yang kuat dalam fitrah kemanusiaan.[183] Pentingnya pembinaan keluarga tersebut, mengingat posisi keluarga sebagai batu pertama untuk tegaknya bangunan masyarakat, karena keluarga merupakan satu lemabaga yang darinya muncul berbagai kumpulan norma dan etika yang sangat menentukan pembinaan pribadi.

Secara kejiwaan, lembaga keluaraga yang terbentuk secara alamiah akan mencipatkan kasih sayang dan persaudaraan yang tumbuh secara baik dan tidak bisa digantikan oleh sitem lain.[184] Karena itu, keutuhan keluarga sebagai satu kesatuan dalam amsyarakat harus dipertahankan, sehingga terpelihara sikap saling membantu dalam kebaikan dan dalam menanggulangi kejahatan, serta saling memberi jaminan dalam berkarya. Jaminan tersebut dapat berupa harta warisan sebagai tanggungjawab antara generasi terdahulu kepada generasi selanjutnya, demikian secara berturut-turut dalam pergantian generasi.[185]

Sayyid Qutb memahami bahwa sistem warisan dalam Islam lebih dari sekedar cara agar kekayaan tidak tertimbun dan membahayakan masyarakat. Dalam sistem warisan Islam terdapat keadilan dan keseimbangan antara usaha dan imbalan, antara hartawan dengan mereka yang terlibat hutang dalam suasana kekeluargaan. Dengan demikian, sistem warisan Islam tersebut menumbuhsuburkan motivasi dan kegairahan bekerja, karena seseorang bekerja disamping untuk memenuhi kebutuhannya, juga untuk kepentingan negara melalui pajak dan kepentingan kemanusiaan melalui warisan kepada generasi selanjutnya. Disamping itu,warisan dapat berupa rohani dan jasmani, yakni tanggungjawab orang tua terhadap putra-putrinya untuk membentuk kepribadian yang baik dan fisik yang sehat dalam menentukan masa depan anak.[186]

Adapun tangungjawab secara timbal balik antara individu dan masyarakat haruslah benar-benar memperhatikan kepentingan kedua belah pihak dan batas-batas imbalan, serta sangsi baik yang bersifat material maupun immaterial. Setiap anggota masyarakat harus menyadari

183 Lihat QS. *Al-Isra*': 17: 23-4, *Luqman*; 31: 14, *al-Ahzab*; 33: 6, dan *al-Baqarah*; 2: 233.
184 Lihat Qutb, *al-Adalah*, 85-8.
185 Lihat QS. *An-Nisa*' ; 4: 11-2 dan 178.
186 Qutb, *Fi Zilal*, I, 596-7. Lihat juga Qutb, *al-Adalah*, 87-8.

bahwa semua tindakanya merupakan ibadah kepada Allah dan dalam bidang tertentu perbuatan tersebut menjadi milik masyarakat, setidaknya memberi manfaat kepada masyarakat.[187] Tanggungjawab individu terhadap masyarakat diibaratkan oleh Sayyid Qutb dengan sebuah kapal ditengah lautan, senada dengan sebuah hadis,[188] setiap penumpang bertanggung-jawab terhadap keselamatan kapal, dan tidak ada hak seorang pun untuk menenggelamkan kapal tersebut dengan mengatasnamakan kebebasan individu.[189] Jadi, tidak seorang anggota masyarakat pun yang terlepas dari kepentingan umum, setiap orang adalah pemelihara masyarakat sekaligus dipeliharai dalam masyarakat.[190]

Kerjasama antara semua anggota masyarakat merupakan suatu kewajiban untuk memelihara kepentinga bersama dalam batas-batas yang termasuk perbuatan *al-amr bi al-ma'ruf dan al-nahi al-munkar,*[191] serta tolong menolong dalam melakukan kebaikan dan takwa.[192] Mereka yang tidak bersedia melakukan kewajiban tersebut akan mendapatkan dosa dan dianggap sebagaio pendusta agama.[193]

Menurut Sayyid Qutb, operasional *al-amr bi al-ma'ruf dan al-nahi al-munkar* harus mengarah pada peningkatan dan pencegahan yang dilakukan secara terus menerus, tidak bersifat menunggu sesuai dengan batas kemapuan sebagimana disebutkan dalam hadis.[194] Jadi, menurut Sayyid Qutb, setiap muslim bertanggungjawab terhadap segala bentuk kemunkaran yang ada di dalam masyarakat, sekalipun ia sendirian tanpa kawan.[195] Ketika ada pemahaman yang keliru terhadap surat *Al-Maidah* ayat 105, bahwa ayat ini memperbolehkan berdiam diri terhadap kemun-karan dan tidak berusaha memper baikinya, maka Abu Bakar dengan tegas mengatakan: "wahai manusia kamu sekalian telah membaca ayat ini tetapi kamu tidak menempatkannya pada tempatnya, sedangkan kamu telah mendengar Rasulullah SAW berkata:" sesungguhnya manusia ini apabila melihat kemunkaran dan tidak mencoba menghilangkannya, maka aku khaawatir Allah SWT akan menurunkan siksa secara merata

187 Lihat QS. *At-Taubah*; 9: 105.
188 Lihat al-Bukhari, III, 111.
189 Qutb, *al-Adalah*, 69
190 Qutb, *al-Adalah*, 70
191 Lihat QS. *Ali Imran*; 3: 104
192 Lihat QS. *Al-Maidah*: 5: 2.
193 Lihat QS. *Al-Haqqah*; 69: 30-7 dan *al-Maun*: 1-3.
194 Lihat Muslim, *Sahih Muslim*, juz I, (Bandung: al-maarif, 1975), 39.
195 Qutb, *al-Adalah*, 69

(tanpa membedakan yang bersalah dan tidak bersalah)".[196]

Apabila *al-amr bi al-ma'ruf dan al-nahi al-munkar* tidak dijalankan, maka yang tinggal adalah kemunkaran yang membawa kehancuran, dan akhirnya menyengsarakan umat baik didunia maupun di akhirat. Jika kemudian turun siksa Allah, maka hal itu tidak dapat diartikan sebagai kedloliman, tetapi merupakan suatu kewajaran sebagai akibat kelalaian yang berpangkal pada diri yang bersangkutan. Al-Qur'an masalah ini pada masyarakat dengan mencontohkan bangsa Israel dimana masyarakat dan negara mereka porak poranda karena mereka bergelimang dalam kemaksiatan, termasuk para ulamanya.[197]

Kenyataan menunjukkan bahwa anggota masyarakat tidak memiliki kemampuan yang sama, ada golongan yang lemah dan ada golongan yang kuat. Golongan yang kuat mempunyai tanggung jawab untuk melindungi golongan yang lemah.[198] Termasuk di dalam hal ini memelihara dan melindungi anak yatim terhadap kekayaan mereka sampai saatnya anak yatim tersebut "dapat berdiri sendiri".[199] Demikian juga dengan fakir miskin. Untuk memenuhi kebutuhan kaum fakir maka diperbolehkan mengambil dari zakat, jika masih tetap tidak mencukupi, maka wajib atas orang-orang yang mampu untuk membantu orang-orang yang membutuhkan tanoa adanya ikatan dari persyaratan tertentu sebagai balas jasa. Apabila sampai terjadi ada satu orang yang kelaparan semalaman, maka semalaman itu pula seluruh warga masyarakat muslim dikediaman itu menanggung dosa sepanjang mereka belum memberi makan kepadanya. Rasullullah mengibaratkan tanggung jawab terhadap masyarakat tersebut seperti tumbuh atau seperti bangun.[200]

Berdasarkan ketentuan sebagai disebutkan diatas, Islam meletakkan batas-batas gukman dalam tindak pidana sosial dan dengan ketat menerapkannya. Sebab, menurut Sayyid Qutb tolong-menolong tidak mungkin dapat ditegakkan kecuali di atas masa pemeliharaan kehidupan, harta, dan kehormatan setiap orang.[201] Sebagai contoh dapat dilihat ajaran Islam tentang qisas, karena setiap muslim atas muslim yang lainnya adalah

196 Lihat at-Tirmidzi, IV, 406. Lihat juga Qutb, *Fi Zilal*, II, 991-2.
197 Lihat QS. Al-Maidah; 5: 78-9
198 Lihat QS. , an-Nisa'; 4:75.
199 Lihat QS. An-Nisa'; 4:8.
200 Lihat Al-Bukhari, VII, 77-8.
201 Qutb, Al-'Adalah, 73.

haram darah, kehormatan, dan harta bendanya.[202] Demikian juga halnya dengan hukuman zina menurut Sayyid Qutb perbuatan zina merupakan penyalahgunaan kebebasan dan penyebarluasan kejahatan yang dalam waktu singkat akan muncul perpecahan, degredasi keturunan, dan lenyapnya kelembutan dalam diri kaum bapak.[203] Karena itu, sangat tepat hukuman zina lebih diperberat bagi al-muhsan (pria yang sudah beristri) dan *al-muhsanat* (wanita yang telah bersuami) dengan masing-masing 100 kali jild (cambuk).[204] Mengingat beratnya hukuman terhadap pezina tersebut, agar tidak dimanfaatkan oleh orang-orang yang bermaksud jahat yang pada gilirannya menyebarkan permusuhan dan kebencian, maka tidak sembarangan untuk menuduh seseorang melakukan perzinaan sampai bisa menghadirkan empat orang saksi. Kalau tidak demikian, maka ytn menuduh tersebut akan dikenakan sanksi 80 cambuk[205] contoh lain dapat dikemukakan tentang hukuman potong tangan bagi pencuri, karena perbuatan ini merusak ketenangan, ketentraman, dan kedamain dikalangan masyarakat,[206] kecuali perbuatan mencuri ini dilakukan dengan keadaan terpaksa.[207] Bahkan, jika gangguan terhadap keamanan masyarakat dilakukan secara ”makar”, hukumannya bisa lebih berat, seperti dibunuh, disalib, dipotong kedua tangannya dan kakinya secara bersilang, atau dibuang dari negeri tempat tinggalnya.[208]

Demikianlah Islam memberikan kebebasan dan persamaan, serta jaminan sosial dalam berbagai bentuk dan corak yang penuh dan sempurna kepada setiap individu dalam batas-batas yang sama sekali tidak merusak dan tidak pula menutup jalan bagi perkembangan masyarakat. Kesemuanya itu merupakan satu kesatuan untuk mewujudkan kehidupan masyarakat yang sempurna. Dalam waktu yang sama, Islam memberikan hak-hak dan menjamin realisasi hak-hak tersebut agar kehidupan dapat berjalan benar dan kuat.

202 Lihat QS. An-Nisa’ ; 4:93, an-Isra’ ; 17:23, al-Maidah; 5:45, dan al-Baqarah; 2:179.
203 Qutb, Al ‘Adalah, 74.
204 Lihat QS. Al-Nur; 24-2.
205 Lihat QS. Al-Nur; 24-4.
206 Lihat QS. Al-Maidah; 5:38.
207 Lihat QS. Al-BAqarah; 2:173.
208 Lihat QS. Al-Maidah; 5:23.

3.2 Keadilan Penguasa dalam Memerintah

3.2.1 Hakikat Kekuasaan (Penguasa)

Sayyid Qutb berpendapat bahwa kekuasaan Allah SWT sangat luas dan tidak terbatas, bahkan menjadi hakikat segala kekuasaan yang ada di alam semesta ini. Allah adalah penguasa tunggal, tanpa sekutu.[209] Tetapi kekuasaan tersebut sebagian didelegasikan oleh Allah SWT kepada manusia dengan menjadikan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Makna ”khalifah” adalah posisi manusia yang diserahi sebagai amanah oleh Allah SWT untuk mengatur dan mengelola bumi dengan sebaik-baiknya menurut ketentuan-ketentuan yang telah digariskan.[210]

Bertolak dari pendapat Sayyid Qutb di atas, apabila seseorang berkuasa di muka bumi, maka kekuasaan itu diperolehnya sebagai suatu pendelegasian kewenangan dari Allah SWT, karena Allah adalah sumber dari segala kekuasan. Al-Qur’an[211] menegaskan bahwa Allah adalah pemilik kekuasaan yang dapat melimpahkan kekuasaan kepada siiapa saja yanga dikehendaki-Nya atau mencabutnya dari siapa yang dikehendaki-Nya tanpa mempengaruhu kekuasaan-Nya, dan tanpa dipengaruhi ketentuan-Nya. Semua ini dilakukan untuk kebaikan manusia dengan tepat dan adil, karena Allah adalah Maha Baik dan Maha berkuasa.[212] Dengan demikian, kekuasaan yang dimiliki manusia hanyalah sekedar amanah dari Allah SWT yang bersifat nisbi dan temporer, dan kelak harus dipertanggungjawabkan dihadapan-Nya. Dalam memahami QS. *Al-Ahzab* ayat 72[213] Sayyid Qutb berpendapat bahwa sesungguhnya amanah adalah suatu beban berat yang akan diemban manusia, sebagaimana di-*qiyas*-kan

209 Qutb, *Fi Zilal*, I 384.
210 Lihat QS. *Al-Baqarah*; 2: 30, QS. *Fatir*; 35: 39, dan QS.*Hud*; 11: 61.
211 QS. *Ali Imran*; 3: 189.
212 Qutb, *Fi Zilal*, I, 384.
213 QS. *Al-Ahzab*;33: 72. Al-Raghib al-Asfahani (*Mu’jam Mufradat Alfaz Al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Fikr, tt., 21-2) cenderung memehami kata amanah dalam ayat tersebut dengan *al-Aql* (akal) dari pada “kalimat tauhid” , atau “keadilan”. Karena akal merupakan ciri khas keunggulan manusia yang dapat menghasilkan pengetahuan tentang “tauhid” dan pengetahuan lainnya, serta dipertimbangkan “keadilan” dan dimungkinkanya melakukan kebaikan. Sedangkan menurut mufasir-mufasir Syiah-Imamiyah, amanah yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah kedaulatan Ilahi, yang ditawarkan Allah kepada semua makhluk. Hanya manusialah, karena telah menemban amanah ini, yang memiliki potensi untuk mencapai kesempurnaan dan menyempurnakan lingkungannya. Selanjutnya, hanya manusialah yang tidak takut mengemban beban amanah ini, dan menerima konsekuansi sebagai “zalim” dan “bodoh”, sebab hanya manusialah yang dapat memperoleh atribut-atribut sebaliknya, yaitu “adil” dan “alim”. Lihat Abdulaziz Abdulhusein Sachedina, *The Just Ruler (Al-Sultan al-Adil) in Shi’ite Islam: The Comprehensive Authority of The Jurist in Immite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1988) ,94. Lihat juga Sayyed Muhammad Husain al-Tabatab’i, al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an, jilid XVI (Beirut: Muasasah al-‘Alami li al-Matbu’at, 1974), 349.

langit, bumi, dan gunung tidak bersedia memikulnya, terutama bagi makhluk yang kecil kemampuannya, lemah semangatnya, besar ketergantungannya kepada syahwat, dan cenderung tamak. Tetapi mereka yang memiliki jiwa yang mulia akan menganggap hal itu sebaai tugas suci dan merupakan konsekuensi dari kemerdekaan manusia dibanding makhluk lainnya. Karena itu, pengertian *zlum* (aniaya) pada akhir ayat ini ditujukan kepada tanggungjawab diri, dan pengertian *jahul* (bodoh) menunjukkan kepada kemampuan.[214]

Pandangan Sayyid Qutb tersebut sejalan dengan pandangannya tentang manusia. Ia mengatakan bahwa manusia memiliki sejumlah potensi yang dapat diaktualisasikan untuk kesempurnaan diri dan kelangsungan hidup bersama. Tugas-tugas keagamaan yang menjadi inti dari amanah tersebut menuntut elaborasi yang jelas dan tuntas, dan hal itu hanya mungkin dilakukan oleh manusia yang berkemampuan intelektual dan berpandangan dinamis sejalan dengan tingkat kemajuan yang dicapai manusia dalam kehidupan. Pemikiran Sayyid Qutb ini dipertegas oleh al-Aqad, yang mengatakan bahwa makhluk yang tidak berakal tidak mungkin disebut zalim atau bodoh, karena ia memang tidak mengenal batas yang dilampauinya, dan tidak mempunyai sarana untuk mengenal batas.[215]

Perkataan amanah dalam bahasa Indonesia dapat diartikan "titipan" atau "pesan". Dalam konteks kekuasaan negara, perkataan amanah itu dapat dipahami sebaai suatu pendelegasian atau pelimpahan wewenang, dan karena itu kekuasaan dapat disebut sabagai "mandat" yang bersumber dari Allah. Karena itu, kekuasaan dimaksud harus diimplementasikan menurut petunjuk al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad SAW. Sebaliknya, apabila kekuasaan itu diterapkan dengan cara yang menyimpang dan bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar dalam al-Qur'an dan sunnah Nabi, maka akan hilanglah makna hakiki kekuasaan, yaitu karuia dan nikmat Allah. Dalam keadaan seperti ini kekuasan bukan lagi merupakan karunia dan nikmat Allah, tetapi kekuasaan semacam ini telah berubah menjadi bencana dan laknat dari Allah.[216]

214 Qutb, *Fi Zilal*, V, 2885.
215 Abbas Mahmud al-Aqad, *Manusia Diungkap Al-Qur'an*, alih bahasa Tim Penerjemah Pustaka Firdaus (Jakarta: Firdaus, 1986), 49
216 A. Rahman Zainuddin, "Pokok-pokok Pemikiran Islam dan Masalah Kekuasaan Politik", dalam Miriam Budiarjo, et.al., *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan wibawa* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), 193

Sebagaimana diutarakan diatas, dalam pemerintahan Islam, kekuasaan adalah amanah dan setiap amanah wajib disampaikan kepada mereka yang berhak menerimanya. Karena itu, kekuasaan wajib disampaikan kepada mereka yang berhak menerimanya, dalam arti dipelihara dan dijalankan atau diterapkan dengan sebaik-baiknya sesuai dengan prinsip-prinsip pemerintahan Islam yang digariskan dalam Al-Qur'an dan dicontohkan dalam Sunnah Nabi.[217] Tidak kalah pentingnya, kekuasaan tersebut harus dipertanggungjawabkan kepada Tuhan dan kepada Mereka yang berada dibawah kekuasaannya.[218] Dengan demikian, penyampaian amanah dalam konteks kekuasaan mengandung suatu implikasi bahwa ada larangan bagi pemegang amanah itu untuk melakukan suatu *abuse* atau penyalahgunaan kekuasaan yang ia pegang. Apapun bentuk penyalahgunaan terhadap kekuasaan itu dalam pemerintahan Islam tidak dapat dibenarkan.

Mengingat posisi kekuasaan yang sangat strategis dalam kehidupan kenegaraan, Sayyid Qutb mensyaratakan agar penguasa memiliki kemampuan intelektual yang tinggi dengan dibuktikan penguasaannya terhadap ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu keislaman, dan memiliki moral terpercaya.[219] Dengan begitu, kekuasaan yang diemban seseorang harus sepenuhnya diupayakan menciptakan perdamaian dikalangan masyarakat. Untuk itu perlu dipadukan antara pemberian beban kewajiban dan kesukarelaan, antara perundang-undangan dan pengarahan. Islam mengendalikan masyarakat dengan peraturan dan hukum disamping denmgan imbauan dan dorongan. Dengan demikian, diharapkan kekuasaan akan dapat menjamin kemantapan hubungan penguasa dan rakyat yang dipimpinnya atas dasar perdamaian, keadilan, dan ketertiban sebagai landasan yang kokoh bagi tegaknya perdamaian.[220]

Lebih lanjut, Sayyid Qutb mengatakan bahwa penguasa harus mencapai kedudukan melalui persetujuan rakyat dalam pemilihan bebas, dan selanjutnya persetujuan rakyat tersebut dinyatakan melalui wakil-

217 Dalam Disertasinya, Muhammad Tahir Azhary (*Negara Hukum : Suatu Studi Tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dariSegi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini,* Jakarta: Bulan Bintang , 1992., 77-117) menemukan sembilan prinsip umum nomokrasi Islam, yaitu (1) prisip kekauasaan sebagai amanah, (2) prinsip musyawarah, (3) prinsip keadilan, (4) prinsip kesamaan, (5) prinsip pengakuan dan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia, (6) prinsip peradilan bebas, (7) prinsip perdamaian, (8) prinsip kesejahteraan, (9) prinsip ketaatan rakyat.

218 Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik* (Jakarta: Rajawali, 1983), 46-7.

219 Persyaratan tersebut disarikan dari uraian Sayyid Qutb tentang "sistem kekuasaan" dalam *Al-Salam al-'Alami wa al-Islam* (94-7), tentang "*uli al-Amr*" dalam *Fi Zilal al-Qur'an* (II/ 691), dan "Politik Pemerintahan dalam Islam" dalam *Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam* (101-6).

220 Qutb, *Al-salam*, 95

wakilnya. Ia akan tetap bertahan dalam kedudukannya selama memenuhi satu syarat, yaitu taat kepada Allah dan melaksanakan syarat-syarat-Nya. Apabila penguasa tersebut menyelewengkan pelaksanaan syariat Allah, maka gugurlah kewajiban taat kepadanya.[221] Dengan demikian, kekuasaan tersebut akan menciptakan kepercayaan dan ketengangan dikalangan rakyat, serta dapat memberikan perasaan lega dan tentram dalam hati semua orang. Karena itu, penguasa tidak boleh mengutamakan kepentingan seseorang daripada orang lain, tidak mengutamakan kepentingan kelas yang satu dan mengabaikan kepentingan kelas yang lain, tidak mengutamakan kepentingan kelompok yang satu dan mengabaikan kepentingan kelompok yang lain, dan tidak mengistimewakan orang-orang yang berkuasa lebih daripada orang yang berada dibawah kekuasaannya. Semua adalah hamba Allah, dan semua manusia dihadapan Allah adalah sama. Dalam keadaan seperti itu tidak ada alasan bagi siapapun untuk merasa jemu, pengap, atau berfikir untuk menentang kekuasaan, selama enguasa menjalankan fungsinya sesuai dengan cara-cara dan batas-batas yang telah diisyaratkan oleh Islam.[222]

Bagi Sayyid Qutb, apabila tatanan Islam yang digambarkan diatas diyakini dan diupayakan pelaksanaannya secara maksimal dalam kehidupan bernegara, maka hal itu akan menciptakan kondisi yang harmonis, pemegang kekuasaan yang lurus disatu pihak, dan rakyat merasa puas karena terlindungi hak-haknya di pihak lain. Antara kedua belah pihak akan senantiasa terpelihara perdamaian dan memperkokoh persatuan, tanpa melalui cara yang bersifat kekerasan dan pemaksaan, tekanan dan penindasan, kekejaman dan kesewenang-wenangan, tanpa melalui intimidasi dan penghinaan. Perdamaian terwujud berdasarkan kepuasan, kerelaan, dan perasaan taat yang tumbuh dari lubuik hati yang sedalam-dalamnya, bukan taat yang diwarnai *riya'* untuk mendapat pujian, bukan taat yang dijiwai kemunafikan dan bukan pula yang hanya berpura-pura saja.[223]

221 Al-Maragi membagi *ta'ah* menjadi dua macam, yaitu (1) *ta'ah zatiyah*, ditaati karena zatnya, yaitu hanya Allah SWT; (2) *ta'ah sifatiyyah*, ditaati karena sifat yang dimilikinya, seperti taat kepad Rasul dan *Uli al-Am*. Apabila sifat dimaksud tidak lagi melekat pada diri yang ditaati, maka hilanglah kewajiban taat kepadanya. *Uli al-Amr* sendiri mencakup para pemimpin Negara, para hakim, para ulama, para komandan militer dan seluruh emimpin atau pemuka masyarakat yang menangani kebutuhan dan kemaslahatan masyarakat. Lihat Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi, Juz V* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1969), 72 dan 80.

222 Qutb, *al-Salam*, 96.

223 Qutb, *al-Salam*, 97

Tampaknya persyaratan menjadi kepala negara sebagaimana yang diajukan Sayyid Qutb memiliki kemampuan intelektual yang tinggi dengan dibuktikan pengausaannya terhadap ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu keislaman dan mempunyai modal terpercaya bersifat fleksibel dan unuversal sesuai dengan kemajuan peradaban manusia. Dalam kehidupan modern, kesadaran masyarakat terhadap ilmu pengetahuan semakin tinggi, disamping corak kehidupan semakin kompetitif. Karena itu, tidak cukup bagi seorang penguasa memiliki sejumlah ilmu pengetahuan, tak kalah pentingnya adalah bermoral tinggi dan terpercaya sesuai dengan makna amanah yang diembannya. Maka "terpercaya" juga menunjukkan terjlainnya hubungan harmonis antara penguasa dengan rakyat, dan besarnya kepedulian penguasa untuk senantiasa menciptakan kemaslahatan bagi rakyat. Hal itu sudah mulai terlihat dalam prises sampainya seseorang menjadi penguasa yang harus melalui persetujuan rakyat dalam pemilihan bebas. Dengan kata alain, calon penguasa terpilih harus berkenan dihati masyarakat dalam banyak aspek. Jadi, persyaratan-persyaratan pokok, baik yang berkaitan denmgan moral, terutama keteladanan sebagai pemimpin, kemampuan intelektual untuk membaca situasi dan melahirkan alternatif kebijakan, serta integritas kepada tugas yang diemban telah terpenuhi dalam batas-batas minimal. Bahkan, boleh jadi persyaratan sebagai kepala negara dengan pemikiran semacam ini menjadi lebih luas dan kondisional sifatnya. Dengan demikian, persyaratan menjadi kepala negara yang diajukan oleh Sayyid Qutb ini secara prinsipil tidak jauh ber beda dengan yang dikemukakan pemikir-pemikir politik zaman Islam Klasik dan abad pertengahan, bahkan hal itu merupakan perbincangan pokok dikalangan mereka.

Pernyataan adanya keharusan persetujuan rakyat dalam pemilihan bebas merupakan indikasi terdapatnya seleksi terhadap beberapa calon kepala negara, karena bagaimanapu kesempatan untuk mencoba dan meniikmatijabatan setingkat kepala negara merupakan dambaan banyak pihak, baik karena dorongan pengabdian kepada Allah dan masyarakat, atau karena faktor ambisi yang bersangkutan.

Adanya lembaga pemilihan sebagaimana dikemukakan diatas yang secara teknis tidak diatur secara rinci, berarti Sayyid Qutb menyadari dinamika perkembangan mayarakat yang cenderung bergerak cepat, karena ia sendiri melihat dan merasakan hal tersebut pada perubahan

struktur masyarakat Mesir, terutama di kota Kairo yang mengalami urbanisasi secara besar-besaran yang membawa dampak terhadap pertumbuhan ekonomi yang pada gilirannya menimbulkan kegoncangan sosial dan melemahnya sendi-sendi keadilan. Jika dicermati pengertian dan ruang lingkup ijtihad yang ditawarkan Sayyid Qutb, maka teknik pemilihan kepala negara merupakan salah satu lapangan ijtihad, dan segala sesuatu yang dihasilkan ijtihad harus mencerminkan konsep akidah.[224]

Adanya lembaga pemilihan yang berlangsung secara bebas jika dihubungkan dengan perkembangan negara-negara saat ini adalah perlambang adanya "demokrasi", dengan kata lain berlakunya sistem "kedaulatan rakyat" melalui perwakilan rakyat. Sayyid Qutb juga tidak menjelaskan apakah sistem perwakilan tersebut bersifat permanen atau bersifat sementara. Tetapi, jika diamati dari pendapatnya bahwa dimungkinkan seorang kepala negara untuk di *ma'zul*kan dari jabatannya sebagai kepala negara jkarena tidak lagi konsisten terhadap ketentuan Allah dan rasul, maka itu berarti bahwa lembaga perwakilan tersebut bersifat permanen dan senantiasa siap mengawasi dan memberikan koreksi terhadap jalannya pemerintahan. Dalam hal ini terdapat perbedaan yang prinsipil antara al-Maududi dan Sayyid Qutb[225] tentang keberadaan dan fungsi lembaga tersebut.

Menurut Maududi, lembaga perwakilan rakyat yang istilahnya sama dengan istilah politik Islam pada umumnya, majelis syura dipilih dari kalangan laki-laki dewasa muslim yang tidak ambisius dengan jabatan tersebut, tetapi saleh dan terlatih untuk menafsirkan syariat dan

224 Bagi Sayyid Qutb, semua sikap, pola piker dan tindakan manusia bertumpu pada akidah yang di yakini seseorang dan tidak terpengaruh oleh kondisi waktu dan lingkungan. Tetapi, semua sistem hidup baik yang bersifat perorangan maupun sistem social harus merupakan pancaran dari akidah. Sistem social merupakan satu cabang dari penafsiran yang comprehensive mengenai alam semesta, mengenai kedudukan dan tugas manusia didalamnya dan mengenai tujuan wujud insaninya. Suatu sitem social yang tidak bertumpu pada penafsiran yang demikian ini adalah sistem yang palsu. Kalaupun seseorang hidup sesaat saja, jika tidak dituntun akidah ia pasti akan mencelakakan manusia dan membenturkannya dengan fitnahnya sendiri. Ini merupakan kemestian sitem, disamping kemestian perasaan manusia. Lihat Qutb, *Khansa'is*, 27.

225 Pikiran-pikiran al-Maududi sedikitnya mempengaruhi Sayyid Qutb, terutama konsep jahiliyah dan prinsip bahwa Islam meruipakan ajaran hidup yang lengkap dan tidak perlukan lagi ajaran tambahan, seperti pemikiran-pemikiran Barat. Tetapi, karena ajaran-ajaran Islam tersebut tidak seluruhnya bersifat tafsili, terutama dalam bidang kemasyarakatan, maka diperlukan penjabaran oleh ulama Islam dengan tetap memperhatikan prinsip holistic. Pikiran-pikiran Maududi tersebut diserap oleh Sayyid Qutb melalui terjemahan ke dalam Bahasa Arab oleh muridnya, Abu al-Hasan Ali Nadwi ketika ia berada dipenjara, karena sejumlah karangan Maududi disusupkan ke dalam penjara. Buku-buku tersebutlah yang membantunya melahirkan inspirasi-inspirasi keislaman sebagaimana tertaung ke dalam karya-karyanya. Lihat Oliver Roy, *The Failure of Political Ilslam*, terjemahan Karol Folk dari *Le Chec De I'Islam Politique*, (London: I. B. Tauris Publisher, 1994) 35.

menyusun undang-undang yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah Nabi.[226] Sementara itu, Sayyid Qutb disamping tidak membatasi majlis syura pada laki-laki dan orang yang tidsak ambisius, ia juga menenpatkan yang lebih tinggi kedudukan dan kemandirian lembaga ini dalam pengambilan keputusan dan pengawasan terhadap jalannya pemerintahan. Karena menurut Maududi, sebagaimana dikutip oleh Munawwir Sjazali, "kepala negara tidak harus mengikuti pendapat majlis yang didukung suara terbanyak. Ia dapat mengambil pendapat yang didukun oleh sebagian kecil anggota majlis, atau bahkan tidak menhiraukan sama sekali pendapat-pendapat majlis, baik mayoritas maupun minoritas".[227] Perbedaan pendapat tersebut karena situasi yang dihadapi keduaya tidak sama. Maududi mengemukakan pendapatnya pada saat negara Pakistan yang baru merdeka tengah sibuk mencari bentuk pemerintahan yang islami, sementara Sayyid Qutb menyaksikan di Mesir, baik sebelum atau sesuadah revolusi 1952, keberadaan majlis yang perlu ditingkatkan perannya. Disamping itu, kondisi sosial budaya masyarakat Mesir lebih maju dalam bidang pendidikandan lebih menghargai wanita dibanding India-Pakistan ketika itu.

Tentu saja tidak sama pengertian demokrasi dalam arti kedaulatan rakyat disini dengan apa yang dipahami sebaai demokrasi atau kedaulatan rakyat secara penuh baik langsung atau melalui sistem perwakilan. Baik pemerintah maupun hukum yang diberlakukan merupakan produk rakyat melalui perwakilan yang anggota-anggotanya dipilih secara bebas. Karena itu, pemerintah atau para eksekutif maupun badan perwakilan harus berbuat semata-mata untuk kepentingan rakyat. Dalam konsep kekuasaan yang ditawarkan Sayyid Qutb, hakikat kekuasaan adalah berada pada Allah SWT, sedangkan manusia menrupakan khalifah di bumi, maka penguasa haruas menjalankan hukum-hukum Allah tersebut. Tetapi, tidak berarti kekuasaan kepala negara bersifat *muqaddas* (suci) seperti yang dikatakan al-Gazali dan ingin memerintah atas nama Tuhan. Jadi, kekuasaan agama tidak dikenal dalam Islam. Tampilnya seseorang menjadi penguasa adalah

226 Tugas majlis syura menurut pendapan Maududi: (1) merumuskan dalam peraturan perundang-undangan petunjuk yang secara jelas telah didapatkan dalam al-Qur'an dan hadis serat peraturan pelaksananya; (2) jika terdapat perbedaan penafsiran terhadap ayat al-Qur'an dan hadis maka memutuskan penafsiran mana yang ditentukan; (3) jika tidak terdapat petunjuk yang jelas, menentukan hokum dengan memperhatiakn atau petunjuk umum dari al-Qur'an dan hadis; (4) dalam hal sama sekali tidak terdapat petunjuk-petunjuk dasar, dapat saja menyusun dan mengesahkan undang-undang asalkan tidak bertentangan dengan huruf maupun jiwa syariat. Lihat Sjazali, 169.

227 Sjazali, 167-8

karena kelayakan yang dipilih rakyatnya, bahkan bukan karena ditakdirkan atau karena keturunan. Secara implisit sebenarnya Sayyid Qutb tidak menghendaki sifat pemerintahan Islam bersifat monarki, ketika ia mengatakan bahwa bentuk pemerintahan tidak menjadi permasalahan utama, yang menjadi masalah menurutnya bagaimana memungkinkan ajaran-ajaran Islam dapat diterapkan di dalam negara tersebut.

Apabila dianalisa pernyataan Sayyid Qutb tersebut, sebenarnya berkaitan dengan sikap pemerintahan Mesir pada waktu itu, Jamal Abdul Nasir sebagai kepala pemerintahan dalam banyak kebijaksanaannya cenderung mengadopsi pola-pola pemerintahan dan perundang-undangan barat, dan kurang mengikutsertakan keolmpok agamawan. Bahkan, Nasir menganggap para ulama-ulama Mesir tradisional dan ”fundamentalis”, seperti golongan Ikhwan al-Muslimin, sebagai penghambat akselerasi modernisasi yang dicanangkan Nasir pada waktu itu. Keadaan inilah yang mendorong Sayyid Qutb menulis buku sewaktu dipenjara dengan judul *Ma'alim fi al-Tariq*. Dalam buku tersebut ia mengatakan bahwa hanya ada satu sistem, yaitu sistem islami, sistem yang llain daripada itu adalah sistem jahiliyah.[228]

Tidak ditentukan lamanya masa jabatan kepala negara oleh Sayyid Qutb, karena baginya yang paling utam adalah sikap dan pengabdian kepala negara terhadap amanah yang diembannya. Jadi, bisa saja suatu pemerintahan akan berlangsung selama hayat seorang kepal negara sepanjang ia konsisten dengan kewajiban mengemban amanah kekuasaan. Ayau sebaliknya, seorang kepala negara hanya akan memerintah dalam waktu singkat kalau ia lupa diri dan lupa tanggungjawabnya sebagai pemegang amanah Ilahi dan kepercayaan masyarakat. Dengan demikian, umat Islam bebas menentukan yang ter baik bagi mereka dengan memperhatikan kondisi, situasi, dan kebutuhan dan kesemuanya itu relatif dan cenderung berubah.[229]

Apabila kekuasaan itu dihubungkan dengan keadilan yang

228 Qutb, *Ma'alim*, 137

229 Mengenai pendapat Sayyid Qutb tidak ditentukan lamanya masa jabatan kepala Negara, Munawir Sjazali memberi komentar bahwa hal itu disebabkan (1) perhatian mereka belum sampai kepada hal-hal yang sudah mulai mencakup permasalahan teknis, (2) barangkalai juga karena situasi politik dan konstitusional Negara-negara Islam khusunya dikawasan Timur Tengah, belum mantap, baik yang berbentuk kerajaan maupun yang berbentuk lainnya, sedangkan dengan semangat yang anti Barat yang demikian tinggi tidak mungkin pemikir-pemiki al-Ikhwan al-Muslimin melihat ke Barat dan mau belajat darinya. Lihat Sjazali, 157.

diperintahkan oleh Allah untuk ditegakkan, maka dalam pemerintahan Islam implementasi kekuasaan suatu negara melalui suatu pemerintahan yang adil merupakan kewajiban penguasa. Dalam pemerintahan Islam, kekuasaan dalam pengertian luas (eksekutif, legislatif yudikatif, kepolisian dan lain-lain) dan keadilan merupakan dua sisi yang tidak bisa dipisahkan. Kekuasaan harus selalu didasarkan kepada keadilan, karena prinsip keadilan dalam Islam menempati posisi yang sangat berdekatan dengan takwa.[230] Sedangkan takwa merupakan suatu tolak ukur untuk menempatkan seorang manusia yang beriman pada posisi yang lebih tinggi dalam pandangan Allah yang Dia namakan sebagai ”orang yang termulia diantara manusia”.

Seorang pejabat negara yang memegang kekuasaan, sekaligus memegang kewajiban dan kewengan. Dalam implementasinya, kewajiban harus diutamakan dari kewenangan yang merupakan hak-hak penguasa.[231] Yang dimaksud dengan hak-hak penguasa disini adalah hak-hak yang timbul dari kewenangannya. Dalam pemerintahan Islam kewajiban dan kewenangan penguasa harus ditempatkan secara proporsional, sehingga terjamin suatu implementasi kekuasaan yang dipegangnya secara adil dan jujur. Salah tolak ukur untuk menentukan hal ini ialah sejauh mana seorang penguasa telah melakukan tugasnya untuk kepentingan umum.

3.2.2 Penegakan Keadilan di Masyarakat

Dalam pandangan Sayyid Qutb, penguasa sangat menentukan kelangsungan masyarakat, khusunya dalam menciptakan suasana harmonis, tetapi ia tidak sekedar seorang penguasa, tangungjawabnya yang paling besar adalah melaksanakan syariat Islam. Karena itu, penguasa telah ditentukan batas-batas dan lapangan pengabdiannya. Dalam kaitan dengan tugas dan tanggungjawab penguasa tersebut, Qutb mengutip Al-Gazali yang berpendapat bahwa tanggungjawab syariat dan tanggung-jawab terhadap pembinaan masyarakat merupakan dua hal yang saling berhubungan satu dengan lainnya. Lebih lanjut ia mengibaratkan agama dan raja sebagai dua anak kembar. Agama adalah suatu pondasi sedangkan sultan adalah penjaganya. Sesuatu yang tidak punya pondasi akan mudah

230 Al-Maidah; 5: 8
231 Muhammad Hamidullah , *Introduction to Islam* (Beirut-Damaskus: International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO)/ Dar al-Qur’an al-Karim, 1977), 125. Lihat pula Boisard, 107-116.

runtuh, dan suatu pondasi tanpa penjaga akan hilang. Keberadaan sultan merupakan keharusan bagi ketertiban dunia, ketertiban dunia merupakan keharusan bagi ketertiban agama, dan ketertiban agama merupakan keharusan bagi tercapainya kesejahteraan akhirat nanti. Karena itu, pengangkatan pimpinan atau kepala negara merupakan keharusan atau kewajiban agama (syar'i) yang tidak boleh diabaikan[232] sejalan dengan itu, Al-Mawardi berpendapat bahwa al-Amanah berkedudukan sebagai pengganti sebagai an-Nubuwwah dalam memelihara agama dan menata dunia (*harasah al-din wa siyasah al-dunya*).[233] Karena itu al-Mawardimenetapkan keadilan sebagai persyaratan utama untuk menduduki jabatan imam (*ahl al-imamah*). Selain keadilan, persyaratan lain bagi mereka yang berhak mengisi jabatan imam adalah (1) berilmu pengetahuan yang memungkinkan untuk berijtihad, (2) sehat indera, (3) utuh anggota badan, (4) berwawasan luas dalam mengatur rakyat dan menata kemaslahatan, (5) berkeberanian dan sungguh-sungguh untuk melindungi rakyat dari segala nancama musuh, dan (6) keturunan quraisy.[234]

Dalam merumuskan keadilan tersebut Sayyid Qutb mengacu pada sejumlah Al-Qur'an dan hadis.[235] Dalam penilaian Sayyid Qutb, ayat-ayat al-Qur'an dan hadis tersebut menunjukan bahwa keadilan yang ditawarkan Islam adalah keadilan yang mutlak yang tidak terpenaruh oleh perasaan cinta maupun benci atau terpengaruh oleh karena adanya hubungan kekerabatan, godaan kekayaan dan jabatan yang menggiurkan. Bahkan perbedaan akidah pun tidak boleh dijadikan alasan untuk berlaku tidak adil, walaupun terdapat permusuhan dan kebencian.[236]

Keadilan yang diajarkan Islam didasarkan pada hakikat kemanusiaan yang sama tanpa ada perbedaan yang satu dengan yang lain, keadilan Islam tidak bersifat sementara atau karena ada unsur kepentingan tertentu yang didapatkan dengan menegakkan keadilan tersebut. Karena itu wujud kehidupan yang berbeda satu dengan yang lainnya sebagai akibat dari usaha yang bersangkutan dan "takdir Allah" tidak boleh dasar persamaan ini, bahkan harus diupayakan untuk memperkecil perbedaan tersebut

232 Al-Gazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqasd* (Beirut: Dar al-Amanah, 1969), 213-5
233 Abi Al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad ibn habib al-Basr4i al-Baghdadi al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 5.
234 Al-Mawardi, 6.
235 Q S. An-Nahl, 90.
236 Qutb, *al-'Adalah*, 101.

agar tidak menimbulkan gejolak sosial, melalui sistem tolong menolong dan pemilikan harta, seperti zakat, infak, dan lain-lain.

Hal ini dipahami Sayyid Qutb, bahwa seorang penguasa sama sekali tidak mempunyai hak prerogaatif dalam masalah pidana dan tidak pula dalam persoalan harta kekayaan, serta sanak keluarganyapun tidak memiliki hak apa pun selain yang ia miliki seperti halnya kaum mislimin yang lain. Seorang penguasa tidak pula boleh berlaku sewenang-wenang terhadap jiwa, raga, kehormatan, dan harta siapapun. Apabila seseorang telah melaksanakan hukum dan kewajibannya, maka penerimtah harus melindunginya sebagaimana Allah melindunginya.[237]

Penerapan prinsip keadilan tersebut dapat dilihat dalam konstitusi Madinah.[238] Seseorang tidaklah bertanggung jawab atas kesalahan yang dilakukan sekutunya.[239] Hal ini berarti bahwa kesalahan seseorang tidak menjadi tanggung jawab ornag lain atau sukunya. Hukum adat pra-Islam di semenanjung Arab menganut prinsip tanggung jawab kesalahan anggota klan oleh seluruh klan. Prinsip ini jelas tidak adil. Karena itu, Nabi Muhammad SAW sebagai kepala negara Madinah mengoreksi prinsip itu dan menggantinya dengan prinsip keadilan. Setiap kesalahan yang dilakukan seseorang menjadi tanggung jawab pribadinya dan bukan suku atau klannya. Ditinjau dari segi logika yang sehat, prisip keadilan sebagimana dirumuskan Nabi dalam Kostitusi Madinah itu sangat logis dan karena itu diterima oleh semua warga Madinah.

Walaupun Islalm mempersempit kekuasaan seorang penguasa mengenai hal-hal yang berkaitan dengan pribadi, terapi bersamaan dengan itu, Islam memberikan keuaasan gerak untuk menentukan hukum bagi hal-hal yang berkenaan dengan kepentingan sosial, *al-masalahah al-mursalah*. kepentingan yang tidak tercantum nasnya dalam al-Qur'an maupun sunnah, dimungkinkan untuk melakukan pembaharuan sejalam dengan perubahan kondisi dan waktu. Untuk itu ada kaidah umum: ada hak bagi penguasa muslim untuk melakukan pembaharuan hukum sesuai dengan problema yang dihadapi.[240]

237 Qutb, *Al-'Adalah*, 106.
238 Muhammad Hamidullah menamakan Konstitusi Madinah sebagai "konstitusi Negara pertama di dunia".
239 Ahmad, 28.
240 *Kaidah ini berlandaskan firman Allah pada surat al-haj ayat* 78.

Memperhatikan ketentuan di atas, tampak betapa besar tanggung jawab seorang penguasa atau pemimmpin terhadap amanah kekuasaan yang diembannya. Segala bentuk bagaya yang mengancam keselamatan umat, apapun juga bentuknya, wajib bagi iman untuk berbuat seoptimal mungkin untuk menyingkirkannya. Sebaliknya, segala yang mendatangkan manfaat bagi masyarakat harus pula direalisasikan sehingga keadilan dapat tegak. Penguasa misalnya harus melibatkan diri dalam masalah zakat sebagai upaya menciptakan keseimbangan dalam kehidupan bersama. Demikian juga halnya segala sesuatu yang menjurus kepada munculnya rasa dengki dan iri hati, harus dilenyapkan. Penguasa harus terus mengupayakan peningkatan pendapatan masyarakat, dan menghindarkan terjadinya penumpukan harta, serta memberantas korupsidan kolusi. Namun begitu, demikian besarnya amanah itu sehingga di samping menjadi tanggung jawab sekaligus menjadi peluang bagi penguasa untuk mendapatkan kebijakan di sisi Allah. dalam isyarat Rasullullah, pemimpin yang adil akan mendapat prioritas pertama dan utama untuk diadili pada *yaum al-hisab* hari akhirat kelak, dan disejajarkan posisinya dengan para Nabi.

Dengan paparan diatas tergambar bahwa prinsip keadilan yang ditonjolkan Islam bukanlah doktrin humanisme atau menjadikan manusia sebagai titik sentral dengan mengagungkan unsur individual dan mengesampingkan nilai-nilai transendental. Dalam pandangan Islam, manusia ditempatkan pada kedudukannya yang wajar baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat. Manusia tidak sepenuhnya menjadi titik sentral, tetapi ”hamba Allah” yang nilainya ditentuka oleh hubungannya dengan Allah dan sesama manusia, atau dalam rumusan al-Qur’an disebut ”*hablum min Allah wa Hablum min al-nas*” (ikatan antara manusia dengan Allah dan antara manusia dengan sesamanya).[241] Dalam agama Isalm hanya Allah yang menempati posisi sentral. Karena itu, keadilan dalam humanisme Islam selalu bersifat teosentris, artinya bertumpu dan berpusat kepada Allah. Inilah yang menjadi ciri khas konsep keadilan dalam Islam jikan dibandingkan dengan konsep-konsep keadilan menurut produk manusia.

241 *Lihat QS Ali Imron*, 3: 112.

3.3 Keadilan dalam Konsep Syura

Musyawarah dapat diartikan sebagai suatu forum tukar menukar pikiran, gagasan atau ide, termasuk saran-saran yang diajukan dalam memecahkan suatu masalah sebelum tiba pada suatu pengambilan keputusan.dilihat dari sudut kenegaraan, musyarwarah adalah suatu prinsup konstitusional [242]dalam pemerintahan Islam yang wajib dilaksanakan dengan tujuan untuk mencegah lahirnya keputusan yang merugikan kepentingan umum atau rakyat. Dengan demikian, musyawarah berfungsi sebagai "rem" atau pencegah kekuaaan yang absolut dari seoranga penguasa atau kepala negara.[243] Lebih lanjut Qutb berpendapat bahwa Nabi Muhammad SAW, biasanya melakukan melakukan musyawarah dengan kaum muslimin dimasjid mengenai persoalan-persoalan yang tidak diberikan jawabannya oleh wahyu atau sebelum turun wahyu sementara masalah harus ditangani sesegera mungkin. Seperti strategi dan taktik perang. Tetapi masalah-masalah yang terlah terjawab melalui wahyu, maka sama sekali tidak ada sedikitpun celah untuk memusyawarahkannya, karena ketentuan yang diperoleh dari wahyu itu ditetapkan oleh Allah swt.aka hal ini khusus dipercayakan kepada Rosulullah SAW.[244]

Berkaitan dengan lingkup musyawarah ada dua pendapat, keduanya mengacu pada makna *amr* dalam dua ayat diatas, yaitu (1) hanya dalam urusan keduaniaan seperti perang dan yang berkaitan dengannya, (2) disamping persoalan dunia, juga persoalan agama yang dijelaskan wahyu.[245] Jika dihubungkan dengan konsep *al-Rabbaniyyah* yang dikemukakan Sayyid Qutb maka materi musyawarah menurutnya sesuai dengan pendapat kedua. Hal itu karena persoalan keduniaan tidak bisa dipisahkan dengan agama. Sejalan dengan pendapat Sayyid Qutb diatas bahwa permusyawaratan mesti berpedoman pada Al-Qur'an dan as-Sunnah, maka persoalan yang dimusyawarahkan tersebut hanya hal-hal yang ma'ruf dan sesuai dengan maslahat. Tidak dibenarkan bermusyawarah

242 Mohammad S. el-Awa, Sistem Politik Dan Pemerintahan Islam (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), 114-5. lihat pula Malcolm H.Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theorities of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida (Berkeley: University of California Press, 1988), 134

243 Abd al-Ati Muhammad Ahmad, Al-Fikr al-Siyasi li al-Imam Muhammad 'Abduh (Kairo: Markaz al-Dirasat al-Siyasiyah wal al-Istratijiyyahbi al-Ahram, 1978), 190. lihat jug Al-maududi, Khiulafah dan Kerajaan, terjemaah Muhammad al-Baqir (Bandung mizan, 1984),73.

244 Qutb, Al-'Adalah, 104. pendapat yang sama maksudnya dikemukakan Muhammad 'Abduh. lihat juga 'Abd al-Ati, 191-2.

245 Abd al-hamid Isma'il al-ansari, Al-Syura wa Asaruha fi al-Dimuqratiyah (kairo : Al-Matba'ah al-Salafiyah, 1980), 8.

dalam hal-hal yang bersifat munkar, misalnya ada sesuatu parlemen karena ingin menciptakan undang-undang perjudian dan minuman keras. Maka lembaga ini tidak dibenarkan menggunakan prinsip musyawarah untuk maksud tersebut. Kalaupun ini terjadai, maka kegiatan itu tidak disebut bermusyawarah, tetapi melakukan ”makar” atau “kesepakatan jahat”. Dipandang dari segi hukum Islam, produk parlemen yang diproses dengan cara ini menjadi tidak sah dan batal demi hukum. Inilah yang menjadi ciri pemerintahan Islam yang membedakannya dari demokrasi liberal. Demokrasi liberal sebagaimana halnya dipraktikkan di Amerika, secara konstitusional seluruh keputusan parlemen dan kebijakan pemerintah harus menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Tetapi, sifat liberal yang didasarkan kepada pertimbangan akal, tidak tunduk kepada ketentuan ajaran suatu agam, dan fungsi negara yang harus melindungi keberadaan warganya, maka prinsip kemanusiaan tersebut dimungkinkan mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan masyarakat. Karena itu parlemen dapat saja mengeluarkan keputusan yang menurut umat beragama tidak manusiawi, seperti menakui perkawinan sejenis.

Prinsip kemaslahatan sejalan dengan makna kata musyawarah dari dasar kata *syawara* (*sy-w-r*) yang berarti mengeluarkan madu dari sarang lebah atau mengeluarkan sesuatu dari yang terpendam, termasuk dalam hal ini mengajukan pendapat.[246] Makna ini menunjukkan kata musyawarah hanya digunakan untuk hal-hal yang baik ssuai dengan sifat madu yang bukan saja manis, juga berfungsi sebagai obat dan sumber kekuatan yang diperlukan manusia. Jadi, bermusyawarah adalah upaya untuk mengambil secara optimal yang terbaik dari peserta musyawarah untuk kepentingan bersama. Dengan demikian hasil musyawarah akan dapat memenuhi secara adil kepentingan bersama dan akan didukung secara loyal oleh semua pihak karena masing-masing mempunyai kepentingan didalamnya. Inilah yang dinamakan loyalitas rakyat kepada pemerintah (*uli al-amr*). Dengan kata lain, dalam pemerintahan Islam tegaknya musyawarah merupakan suatu keharusan, sebagaliknya tidak membuka peluang untuk melakukan “oposisi”, karena dalam prinsip “oposisi” tersebut terselip jiwa permusuhan dan ini tidak dibenarkan dalam Islam. Ziauddin Sadr melukiskan hal itu, Islam menyarankan agar rakyat hendaknya memberikan kesetiaan pada

246 Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukrim ibn Manzur, *lisan al-Arab*, Juz IV (Beirut: Dar Sadr, 1988), 434-7.

satu pimpinan saja.[247]

Adapun isyarat wahyu yang bersifat umum dalam bermusyawarah tidak cukup memberikan kepuasan kepada manusia, hanya berfungsi sebatas nilai atau rambu-rambu bermusyawarah, dan pada gilirannya diperlukan ijtihad. Dengan demikian, boleh jadi, yang dimaksudkan Sayyid Qutb dalam hal yang tidak boleh dimusyawarahkan itu terletak pada tataran ibadah. Sedangkan keharusan mengikuti sunnah Nabi dalam bermusyawarah, khususnya dalam penambilan keputusan, tidak menunjukkan pola yang sama dan tetap. Nabi dalam menambil keputusan lebih menekankan pada aspek kemaslahatan sesuai dengan situasi yang dihadapi umat. Misalnya dalam strategi dan taktik perang, disjelaskan oleh Muhammmad Jalal Syaraf bahwa Rasul mendengarkan pendapat-pendapat sahabat Nabi ketika akan terjadi perang Badar. Semula Nabi berpendapat bahwa pasukan Islam akan menempati posisi dekat suatu mata air. Tetapi atas saran sahabat Habbab ibn al-Munzir al-Ansari maka pasukan Islam maju ke mata air yang paling depan dan menutup dengan pasir mata air tersebut setelah menyiapkan persedian air secukupnya. Sekiranya terpaksa mundur, pasukan Islam masih dapat minum sedangkan musuh tidak.[248] Hal yang sama sifatnya juga terjadi pada waktu perang *khandaq* (perang parit), dengan umat Islam membuat parit-parit dipinggir kota, daerah memasuki kota Madinah, karena jumlah musuh Islam pada saat itu cukup besar yang merupakan gabungan dari kabilah-kabilah *kuffar*. Sebab itu, nama perang ini disebut dengan *ahzab*, bahkan kata *ahzab* diabadikan dalam salah satu surat dalam Al-Qur'an.[249] Pembuatan parit tersebut merupakan saran dari Salman al-Farisi.[250] Jadi, Nabi tidak memaksakan kehendak dan jalan pikirannya harus diterapkan jika tidak ada petunjuk jelas dari wahyu. Nabi juga pernah mengambil keputusan berdasarkan suara terbanyak seperti terjadi pada perang uhud. Pada waktu itu ada dua pilihan menghadapi musuh, secara ofensif atau defensif. Secara pribadi Nabi memilih yang kedua yaitu bertahan di kota Madinah, namun suara terbanyak sahabat menginginkan supaya pasukan Madinah menyerang musuh diluar Madinah yaitu di bukit Uhud. Akhirnya, keputusan diambil

247 Ziauddin Sadr, *Masa Depan Islam*, terjemah Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka Salman ITB, 1985), 143.
248 Syaraf, 71. lihat juga al-Badawi, 121-3
249 Q.S. *al-Ahzab*; 33: 20 dan 22, serta Q.S. *Sad*; 38:11
250 Al-Badawi, 130-2

berdasarkan suara terbanyak.[251] Meskipun pertempuran di bukit Uhud tersebut berakhir dengan kekalahan pada pihak pasukan Madinah, Nabi Muhammad SAW tidak merasa menyesal, dan menjadikan kekalahan tersebut sebagai peringatan untuk semua orang.

Apapun konsekuensi yang dihadapi, apabila suatu keputusan yang telah diambil secara musyawarah, maka ia sebaai kepala negara merasa terikat dan berkewajiban melaksanakan keputusan itu, dan masyarakat merasa ikut bertanggungjawab karena diikutkan dalam proses pengambilan keputusan, dan pada gilirannya mereka siap melaksanakan dan menerima hasilnya, baik positif maupun negatif. Bahkan Nabi pernah merasa kesal karena tidak mengikuti pendapat Umar ibn al-Khatab yang kemudian dibenarkan oleh wahyu dalam masalah tawanan perang Badar sejumlah 70 orang. Dalam bermusyawarah dengan para sahabat berkembang dua pendapat, yaitu pendapat yang beraal dari Abu Bakar yang menginginkan agar para tawanan tersebut dibebaskan saja dengan imbalan tebusan tunai yang akan dapat dimanfaatkan oleh para sahabat, apalagi para tawanan tersebut pada umumnya berasal dari suku Nabi sendiri, seperti Abbas (paman Nabi) dan ‘Aql ibn Abi Thalib (saudara kandung Ali ibn Abi Thalib atau saudara sepupu Nabi), serta Hamzah. Pendapat lain dikemukakan oleh Umar ibn al-Khatab yang menghendaki agar tawanan tersebut dibunuh saja sebaai tindakan pembalasan atas apa yang mereka lakukan terhadap orang-orang Islam di Mekkah sebelumnya. Dari kedua pendapat ini, ternyata pendapat Umar hanya didukung oleh Sa’ad ibn Mu’az, Nabi sendiri, dan para sahabat umumnya mendukung pendapat Abu Bakar dengan meminta tebusan sebesar 120 dinar kepada setiap tawanan, kecuali Abbas yang memang dikenal orang kaya, maka tebusannya sebesar 220 dinar. Sedangkan mereka yang tidak mampu membayar tebusan tersebut, tetapi pandai membaca dan menulis, maka diwajibkan mengajar penduduk Madinah, seorang tawanan mengajar sepuluh murid. Tidak lama kemudian turun wahyu surat al-Anfal ayat 67 yang tidak membenarkan pengambilan tebusan dari tawanan.[252]

Berdasarkan beberapa contoh diatas tergambar bahwa musyawarah yang terbaik dapat diakhiri dengan kebulatan pendapat atau kesepakatan bersama (konsensus) yang lazim disebut dalam hukum Islam sebagai

251 Haekal, 313-8. lihat juga al-Badawi, 126-9.
252 Sjadzli, 19-20. lihat juga al-Badawi, 124-6

ijma'. Tetapi, dapat juga diambil keputusan berdasarkan suara terbanyak, dan tidak tertutup kemungkinan keputusan diambil berdasarkan dari kelompok minoritas atau pribadi namun lebih membawa kemaslahatan bagi masyarakat luas. Dengan demikian, musyawarah berbeda dengan demokrasi liberal yang berpegang pada rumus "setengah plus satu" atau suara mayoritas yang lebih dari separo yang berakhir dengan kekalahan suara bagi suatu pihak dan kemenangan bagi pihak lain. Dalam musyawarah yang dipentingkan adalah jiwa persaudaraan yang dilandasi keimanan kepada Allah, sehingga yang menjadi tujuan musyawarah bukan mencapai kemenangan untuk sesuatu pihak atau golongan, tetapi untuk kepentingan atau kemaslahatan umat dan rakyat. Karena itu, yang harus diperhatikan dalam musyawarah bukan siapa yang menang dan siapa yang salah, tetapi sejauh mana keputusan yang diambil dapat memenuhi kepentingan atau kemaslahatan umum dan rakyat. Kecuali itu, dalam bermusyawarah yang perlu diperhatikan adalah bukan siapa yang berbicara, tetapi ide, gagasan, atau pemikiran apa yang dibicarakan.

Dengan uraian diatas, jelaslah bahwa permusywaratan antara penguasa dan rakyat, baik secara sistem maupun kelembagaan, menempati kedudukan tinggi dan strategis dalam pemerintahan Islam. Prinsip ini dikembangkan atas dasar moral dan ketauhidan kepada Allah.

3.4 Tugas Pemerintah dalam Mewujudkan Masyarakat Berkeadilan

Pada dasarnya tujuan pemerintah Islam adalah menegakkan keadilah. Tegaknya keadilan merupakan upaya untuk mewujudkan kebahagiaan yang menjadi dambaan semua manusia, baik sebagi individu maupun masyarakat. Pemerintah, sebagai pemegang kendali masyarakat, mempunyai kewajiban dan peran penting dalam ikut serta mewujudkan keadilan ini. Hal ini karena pemerintah mempunyai otoritas dan potensi untuk mengendalikan masyarakat, khususnya dalam menciptakan keadilan.

Kekuasaan yang dimiliki seseorang pada dasarnya merupakan amanah Allah yang harus dijalankan berdasarkan prinsip-prinsip keadilan. Menurut Sayyid Qutb, untuk mewujudkan keadilan dan kesejahteraan di masyarakat, diperlukan pembangunan fisik masyarakat, yaitu dari aspek materi. Dalam hal ini al-Qur'an mengisyaratkan pencapaian kesejahteraan

sosial melalui lembaga zakat, infak, sodaqah, dan waqaf.[253] Dalam kaitan ini perlu diperhatikan bahwa lembaga-lembaga tersebut tidak hanya sebagai jenis ibadah sosial, tetapi juga dalam konteks politik dan ekonomi, pembangunan merupakan indikator keberhasilan produksi dan pendapatan masyarakat. Ini berimplikasi perlunya peningkatan produksi masyarakat agar mereka dapat melaksanakan kewajiban agama seperti menunaikan zakat dan melaksanakan ibadah haji. Sedangkan untuk peningkatan produksi diperlukan pula faktor-faktor dan sarana. Dari sini terlihat pemerintah tidak hanya diberi hak untuk memungut zakat dari warga masyarakat, tetapi juga berkewajiban untuk mengupayakan terwujudnya ketenangan dan ketentraman dalam masyarakat.[254] Sebab, dalam keadaan seperti itulah masyarakan dimungkinkan berkembang dengan memanfaatkan faktor-faktor dan sarana-sarana yang tersedia.

Berkaitan dengan itu, yang cukup mendasar dari faktor kekuasaan adalah pertanggungjawaban penguasa. Seperti halnya moral, pertanggungjawaban pun harus dibangun atas landasan akidah sebagai pengontrol dan pengendali, baik sebagai pribadi ataupun sebagai pemegang amanah. Dengan demikian, karena alat pengontrol tersebut bersifat internal, maka akan semakin besar rasa tanggungjawab yang harus diemban sang penguasa. Pertanggungjawaban itu bukan saja terhadap segala tugas-tugas dan kebijakan yang ditempuhnya berkaitan dengan masyarakat yang dipimpinnya, yang tak kalah pentingnya adalah pertanggungjawaban sebagai hamba Allah yang diserahi amanah yang sekaligus merupakan ibadah sebagai bekal kehidupannya di akhirat.

Berkaitan dengan pertanggungjawaban, Nabi bersabda :

"Setiap kamu adalah penggembala (ra'in), dan setiap kamu bertanggungjawab tentang gembalaannya (rai'yyah). Pemimpin adalah penggembala dan bertanggunjawab tentang gembalannya. Seorang pria (suami) adalah penggembala (kepala) dalam keluarganya dan ia bertanggungjawab tentang keluarganya. Seorang wanita (istri) adalah penggembala (pengatur) rumah

253 Lihat Q.S. *al-Taubah*, 9: 60-. Ayat ini mengungkapkan delapan jenis penerima zakat. Lima diantaranya berhak atas zakat karena kelemahan ekonomi mereka. Mereka itu adalah kelompok-kelompok fakir, miskin, orang pailit, budak ynag ingin merdeka, dan perantau dijalan Allah yang kehabisan biaya. Tiga kelompok berdasar sebab khusus, yaitu karena jasa mengumpulkan zakat, kepentingan perjuangan menegakkan ajaran agama, dan karena alasan pembinaan iman bagi yang baru memeluk Islam.

254 Q.S *al-Taubah*, 9: 103. Dalam ayat ini terdapat perintah agar Nabi mendoakan orang-orang yang menyerahkan zakatnya, karena doa Nabi memberikan ketentraman jiwa mereka.

suaminya dan ia bertanggungjawab tentang gembalaannya. Pembantu adalah penggembala (pelayan) harta tuannya dan ia bertanggungjawab tentang gembalaannya".[255]

Kata *ra'in* yang berasal dari kata *ra'iy*, pada asalnya berarti "memelihara binatang" (*hifz al-hayawan*), yaitu dengan memberi makan untuk menjaga kelangsungan hidupnya, dengan menghindarkannya dari musuh (untuk menjaga keselamatannya).[256] Dalam batasan *ra'iy* terkandung makna *al-hifz* (pemeliharaan). Dan *al-siyasah* (pengaturan). Makna semacam ini terdapat dalam al-Qur'an yang mengungkapkan kritik terhadap penyimpangan yang dilakukan oleh pengikut Nabi Isa as. yang mengada-adakan *rahbaniyyah*.[257] Sebagaimana disebutkan dalam Q.S *al-Hadid* ayat 27.[258]

Menurut Sayyid Qutb, didalam ungkapan *fama ra 'awha haqq ri'ayatiha* nampak dengan jelas bahwa *al-rahbaniyyah* yang diciptakan oleh para pengikut Nabi Isa as. untuk mencari keridhaan Allah pada hakikatnya kosong dari maksud tersebut, karena mereka terjebak dengan bentuk formalitas dalam pengabdian kepada Allah SWT.[259] Mereka tidak adapat memelihara secara tepat apa yang semestinya mereka pelihara, karena mereka memutuskan hubungan dengan kegiatan manusia pada umumnya, dan mengharamkan atas diri mereka, hal seperti kehidupan berumah tangga.

Tampak dari pemahaman Sayyid Qutb terhadap ayat tersebut, bahwa setiap diri yang berperan sebagai pemimpin harus mempunyai kepedulian terhadap masyarakatnya sebagaimana kepeduliannya terhadap diri sendiri. Bahkan mereka yang berlebihan "memuja" Tuhan sehingga terabaikan perhatian terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan, dicela sebagai perbuatan yang tidak berguna. Dengan demikian, tanggungjawab kemasyarakatan merupakan bagian yang tak terpisahkan dari cita-cita hidup seorang muslim.

Adapun istilah *mas'ulun* sebagaimana terdapat dalam hadis diatas,

255 Lihat Al-Bukhari, I, 215. Lihat juga Muslim, II, 125.
256 Al-Asfahani, 203
257 *Rahbaniyyah* adalah kehidupan biarawan dengan pertapaan yang berlebih-lebihan, sehingga mereka tidak berperan (memelihara dan mengatur) dalam kehidupan masyarakat.
258 Terjemahannya: …., Dan mereka mengada-adakan *rahbaniyyah*, padahal Kami tidak mewajibkannya kepada mereka, tetapi (mereka sendirilah yang mengada-ada) untuk mencari keridhaan Allah , lalu mereka tidak memeliharanya dengan pemeliharaan yang semestinya… (Q.S. 57: 27).
259 Qutb, *Fi Zilal*, VI, 3495

secara harfiah dapat diartikan "ditanya", yakni diminta pertanggung-jawaban. Berkaitan dengan itu, dalam al-Qur'an, kata *mas'ulun* dijumpai sebanyak empat kali,[260] dan dalam bentuk *fi'il mudlori' majhul* (kata kerja imperfak pasif) yang mempunyai pengertian sama dengan *ism al-maf'ul*, dalam al-Qur'an terdapat 15 kali.[261] Semua kata itu pada hakikatnya mengandung makan yang menuntut manusia untuk berwawasan masa depan dengan penuh tanggungjawab, dan hal ini sudah sejak awal ditekankan oleh Islam, terlihat dari ayat-ayat itu pada umumnya tergolong *makkiyah.* Kendatipun pesan yang terdapat dalam hadis dan ayat itu lebih bernuansa eskatologis, tidak dapat dipisahlan dari keadaan manusia di dunia ini. Pandangan ini secara tegas tergambar dalam al-Qur'an pada berbagai ungkapan yang antara lain ditemukan pada surat *al-Hasyr* ayat 18:[262]

Menurut Sayyid Qutb ayat tersebut memiliki kadungan makna yang sangat luas, karena itu diperlukan ketajaman penglihatan terhadap semua persoalan-persoalan yang kecil sekalipun dan berkaitan dengan hari esok. Hal ini merupakan bagian dari tanggungjawab terhadap kebajikan betapapun kecilnya dan harus ditangani dengan sungguh-sungguh.[263]

Dalam kehidupan kenegaraan, agar suasana demikian dapat diciptakan, diperlukan upaya maksimal dalam menyeleksi personil yang akan memegang kendali pemerintahan pada setiap tingkat agar mampu mengemban amanah kekuasaan yang dipercayakan kepadanya. Mencari personil yang handal dalam segala hal tentu saja sulit, karena jumlah orang yang mempunyai kemampuan istimewa sangat sedikit, sementara jabatan yang akan diisi terlalu banyak, maka diperlukan seleksi yang benar dan tepat uantuk menghindari kemungkinan risiko yang lebih besar yang akan ditanggung oleh masyarakat dan negara. Sebaliknya, penempatan personil yang benar dan tepat dapat mendatangkan kemaslahatan yang lebih besar bagi masyarakat dan negara secara keseluruhan. Dalam hal ini Ibn Taimiyyah (661-728 H / 1263-1329 M) berpendapat bahwa pemimpin mestilah dipilih secara cermat sebagai yang terbaik dari yang

260 *Al-Isra'*, 17: 34 dan 36, *al-Furqan*, 25: 16, serta *al-Ahzab*, 33: 15. lihat *'Abd al-Baqi*, 329.
261 'Abd al-Baqi, 329.
262 Terjemahannya: hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok, dan bertakwalah kepada Allah, sesunguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu ketjakan. (Q.S. 59: 18)
263 Qutb, *Fi Zilal*, VI, 3531

ada dan memenuhi rukun suatu jabatan, yaitu "kekuatan" dan "amanah" sebagaimana dijelaskan firman Allah: [264]

Dalam menentukan ketentuan tersebut sulit didapatkan orang yang pantas untuk mendudiki suatu jabatan, maka dipilihlah orang yang paling baik. Bila ternyata dua orang laki-laki, satu diantaranya lebih besar "amanah" padanya dan yang lain lebih besar "kekuatan", maka haruslah diutamakan yang lebih besar manfaatnya bagi bidang jabatan dan yang lebih sedikit resikonya.

Inti sari dakwah dalam batas minimal harus ada diantara umat yang melakukannya adalah *al-amr bi al makruf* dan *al-nah al-munkar* sebagaimana disebutkan pada surat *Ali Imran* ayat 10: [265]

Untuk melaksanakan tugas dakwah itu tidak mungkin dilakukan tanpa kekuasaan dan pemimpin, sama halnya dengan perintah-perintah wajib lainnya, seperti jihad, menegakkan keadilan, menjalankan ibadah haji, bermasyarakat, menolong orang yang teraniaya, dan menegakkan hukum. Ketentuan bahwa kekuasaan itu merupakan keharusan untuk menegakkan kebaikan ataupun untuk mencegah kemungkaran ditunjukkan hakikat nass al-Qur'an dan kenyataan hidup, dan diatas kekuasaan itulah dibangun dakawah, karena dalam kekuasaan itu tergabung sarana-sarana untuk berhubungan dengan Allah dan untuk mewujudkan persaudaraan kemanusiaan dalam rahmat Allah. Dengan demikian, dakawah merupakan tanggungjawab penguasa untuk merealisaskan *minhaj* Allah dalam kehidupan manusia yang memiliki nafsu dan syahwat diosamping potensi-potensi kebaikan, sehingga manusia safar akan dirinya dan mengetahui apa yang ter baik untuknya.[266]

Betapa besarnya peranan kekuasan itu dan tanggungjawabnya dalam membina umat tergambar dari tindakan Rasulullah yang berhasil menggalang suku-suku yang ada di Madinah untuk menciptakan suatu pemerintahan yang berwibawa dan bertanggungjawab terhadap keamanan. Apa yang dilakukan Rasul ini merupakan rangkaian dari kegiatan dakwah

264 Terjemahannya: ...sesungguhnya orang yang paling baik untuk bekerja jadi buruh itu adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya. (QS. *Al-Qasas*, 28: 26)

265 Terjemahan: adalah kamu umat yang terbaik yang ditampilkan untuk kepentinmgan seluruh manusia, kamu memerintah dengan baik dan mencegah perbuatan munkar, seraya beriman kepad Allah... (QS. 3: 10). Ayat lain yang sama maksudnya terdapat pada QS; 3: 104.

266 Qutb, *Fi Zilal*, I, 444.

Rasul untuk menjadikan Islam sebagai rahmat bagi semesta alam. Apabila diamati dengan cermat, sikap dan strategi Rasul dalam mewujudkan suatu kekuasan, dioawali dengan menumbuhkan sikap simpati dari orang lain terhadap kejujuran dan kemampuan yang dimilikinya, sehingga orang lain mempercayai dan membutuhkan kehadirannya sebagai pemimpin sebagaimana terbukti dalam peristiwa *Bai'ah al-Aqabah*. Tentu saja keadaan seperti ini, hanya mungkin diterapkan dalam masyarakat yang menganut sistem strata sosial terbuka atau "demokrasi" sebagaimana yang dialami dan diciptakan Rasul di Madinah.[267] Untuk mayarakat yang menganut sutem feodalis atau kerajaan, sulit bagi kelas masyarakat kelas bawah untuk mecapai kekuasaan tertinggi. Namun demikian, dalam perputaran sejarah peradaban manusia terdapatr kecenderungan yang semakin kuat menuju ke sisitem demokrasi, karena hal itu lebih sesuai dengan harkat kemanusiaan dan menjadi tuntunan naluri manusia. Sesuai dengan fungsi Rasul, sebagai pembawa risalah kebenaran dan panutan umat manusia, maka apa yang dilakukan rasul tersebut semestinya menjadi pola acuan bagi umat Islam dalam mewujudkan kekuasaan dan mempertahankannya. Tetapi kenyataan menunjukan tidak sedikit jumlah penyimpangan dari apa yang dicontohkan Rasul. Kalau Rasul mendapatkan kekuasaan dengan cara damai, ada sementara pihak beranggapan bahwa mengingat kekuasaan sebagai syarat mutlak untuk mewujudkan ajaran Islam, dengan dalih "darurat" atau terpaksa, dimungkinkan merebut kekuasaan dengan cara kekerasan untuk kemudian kekuasaan tersebut diterapkan sesuai dengan tuntunan Islam. Tindakan dari kelompok yang berpandangan semacam inilah yang memberi kesan bahwa Islam membenarkan "kekerasan".

Bagi Sayyid Qutb, jihad merupakan salah satu perwujudan dakwah. Sedangkan ketergantungan agama terhadap jihad, ia ibaratkan seperti ketergantungan manusia terhadap harta.[268] Dari penjelasan tentang jihad tergambar bahwa dakwah haruslah bersifat ofensif, tidak boleh bersifat menunggu dan pasrah terhadap kejadian yang dianggap sebagai ketentuan Allah, dan tidak perlu diganggu gugat. Sayyid Qutb mengemukakan petunjuk-petunjuk pelaksanaan jihad tersebut, yaitu: *pertama*, jihad

267 Ide social politik yang diterapkan Nabi Muhammad di Madinah ini dinilai oleh Robert N Bellah sarjana modern Barat dalam bidang sosiologi agama merupakan landasan sebuah "model terbaik bagi bangunan komunitas nasional modern yang bisa dibayangkan, dan sebagai tipe sesungguhnya nasionalisme partisipatif-egaliter". Lihat Robert N.Bellah, "Islamic Tradition and The Problem of Modernization", dalam *Beyond be Life* (New York:: Herper and Row, 1970), 151.

268 Ahmad Faiz, *Tarriq al-Da'wah fi Zilalal-Qur'an Sayyid Quyhb* (Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1971), 299.

atau dakwah harus diarahkan berdasarkan kenyataan hidup manusia yang tengah menghadapi ideologi jahiliyah dengan dukungan kekuatan materi, sehingga dapat meluruskan kembali penyelewengan-penyelewengan yang terjadi dalam kepercayaan manusia dan membebaskannya dari perhambaan terhadap sesama, karena manusia hanya dibenarkan menjadi hamba Allah; *kedua*, jihad atau dakawah haruslah merupakan gerakan aktif yang terencana secara bertahap dan kondisional, tidak secara teori-teori saja dan kaku; *ketiga*, jihad atau dakwah ini harus dilakukan secara konsisten dan konsekuen dan ikhlas; *keempat*, jihad atau dakwah merupakan batasan legal yang mengatur hubungan antara masyarakat Islam dan masyarakat-masyarakat lain. Hubungan ini didasarkan atas dasar penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah sebagai prinsip universal.[269] Dari keempat ketentuan pokok diatas tergambar bahwa jihad atau dkwah tidak dilakukan sekedar mempertahankan diri. Inti dakwah adalah menghilangkan semua tiran dari permukaan bumi, sehingga seluruh manusia hanya menjadi hamba Allah. Jalannya dakwah harus luas dan tidak boleh dihambat, baik oleh sistem politi maupun oleh kekuatan materi. Pada akhirnya masing-masing individu yang menentukan pilihan secara bebas terhadap tawaran dakwah, apakah ia akan menerima dakwah atau tidak. Namun demikian, Islam yang membawa kedamaian untuk seluruh umat manusia, apabila kegiatan dakwahnya dihalangi, maka dalam kondisi tersebut, menurut Sayyid Qutb dibenarkan oleh Islam untuk memerangi penghalang-penghalang dakwah sampai terbunuh atau sampai ia menyatakan menyerah.[270] Pengelolaan pelaksanaan dakwah Islam inilah tugas utama penguasa yang harus dipertanggungjawabkannya kepada Allah pemberi amanah, serta kepada umat manusia yang menjadi sasaran kebijaksanaan dan yang berhak mendapat pengayoman penguasa.

Berdasarkan uraian-uraian diatas, jelaslah bahwa keadilan memegang peranan penting dalam kekuasaan. Kekuasaan dan keadilan harus berjalan secara seimbang. Jika keadilan tidak mungkin tegak tanpa adanya kekuasaan, maka kekuasaan pun haruslah berlandaskan keadilan bahkan keadilan menjadi tujuan dari penyelenggaraan kekuasaan. Jika tidak demikian, kekuasaan akan menjadi bumerang bagi kehidupan manusia,

269 Qutb, *Ma'alim*, 56-58
270 Qutb, *Ma'alai,* 59

dan keadilan tidak lebih dari semboyan-semboyan kosong yang tidak pernah terwujud dalam kenyataan. Jadi kekuasaan yang berkeadilanlah yang mungkin membawa kemaslahatan bagi kehidupan masyarakat dan bernegara.

4 BAB IV KESIMPULAN

4.1 Kesimpulan

Pemahaman Sayyid Qutb tentang Islam universal ini didasarkan pada pemaknaan tauhid yang bukan saja pada bidang ketuhanan, tetapi mencakup aspek-aspek alam, kehidupan, dan manusia. Sejalan dengan konsepsi "tauhid" dan "universal" di atas, ia menentang segala macam nasionalisme, linguistis, etnis, dan liberalisme. Lebih jauh Sayyid Qutb mengemukakan tujuh karakteristik ajaran Islam yang merupakan konsepsi sempurna dan integral, yaitu: (1) rabbani; (2) konstan; (3) universal; (4) seimbang; (5) aktif; (6) realistis; (7) tauhid. Sebagai konsekuensi dari paham "tauhid" tersebut, Sayyid Qutb hanya mengakui bahwa pemegang satu-satunya kekuasaan adalah Allah secara mutlak, sedangkan kedaulatan manusia bersifat terbatas. Beradasarkan konsep ini, maka bentuk kenegaraannya pun tidak dibatasi oleh teritoral tertentu, tetapi menyeluruh dan mencakup semua umat di mana pun berada sebagai *al-alam al-islami.* Namun demikian tidak berarti bentuk Negara yang diinginkan adalah teokrasi, yang dikuasi hanya oleh elit agamawan tertentu, tetapi Negara yang dikuasai oleh seluruh rakyat. Karena itu, kekuasaan dalam Islam menjadi kemantapan hubungan penguasa dan rakyat, yang dipimpin atas dasar perdamaian, keadilan, dan keterlibatan.

Sayyid Qutb juga dari keluarga ilmuwan, Ia sangat sensitif, serius dan mengutamakan pokok persoalan. Kerumitan yang dihadapi menjadi faktor yang membuatnya lebih peka terhadap apa yang didalaminya. Ia mempunyai bakat-bakat intuitif. Sayyid Qutb adalah penulis kontemporer yang terus terang. Apresiasi Al-Qur'annya estetis, ramah dengan masyarakat di sekitarnya serta mempunyai pengalaman langsung terhadap sumber kerusakan yang terjadi di Amerika.

Pengaruh Sayyid Qutb dan tulisan-tulisannya, antara lain tampak pada pribadi 'Abdul-Fattah Isma'il dan kawan-kawan yang memandangnya sebagai pemimpin kelompok belajar mereka. Begitu dibebaskan dari

penjara, mereka menjadikan *Ma'alimin Fi al-Thariq,* salah satu buku Sayyid Qutb sebagai buku pegangan. Disamping itu, publikasi rutin *Fi Zhilalil-Qur'an,* baik di Mesir maupun di Saudi Arabia melalui siaran radio meraih perhatian besar dan mewarnai cara banyak orang memehami Al-Qur'an. Ketika rezim Nasser menundukkan kemapanan Islam Al-Azhar kepada pemerintah, orang Mesir merasa tertarik dan terdorong untuk membaca pemikiran seseorang yang jelas bukan orang yang tunduk kepada rezim pemerintah.

Pengaruh Sayyid Qutb terhadap kelompok tertentu ditandai dengan sebuah pengadilan yang menggunakan bukunya *Ma'alimin Fi al-Thariq* sebagai bukti bahwa ia berencana menumbangkan pemerintah Mesir dengan cara kekerasan. Kesyahidan Qutb juga melahirkan keyakinan bahwa kekerasan negara hanya dapat dihadapi dengan kekerasan juga, agar ideal Islam dapat dipertahankan dan agar struktur negara jahiliyah yang menindas dapat dibongkar.

Pokok-pokok fundamentalisme Sayyid Qutb, yang secara tidak langsung merupakan kritik tersirat terhadap sosialisme Mesir, dirangkum Hamid Enayat sebagai berikut. *Pertama*, baik Islam maupun sosialisme adalah sistem pemikiran dan kehidupan yang sama-sama komprehensif yang tidak bisa dipecah-pecah, namun keduanya terpisah. Olehkarena itu pengagungan kepribadian yang telah berkembang di bawah sosialisme Mesir adalah tidak Islami. *Kedua*, dalam alam gagasan, pilihan yang riil saat ini terletak pada Islam dan jahiliyah. Yang disebut terakhir ini sekarang menguasai seluruh masyarakat yang mengaku muslim, tetapi praktiknya melanggar syariat. *Ketiga* sosialisme, seperti halnya komunisme dan kapitalisme adalah perpanjangan tangan dari pemikiran jahiliyah, dan karenanya membawa kerusakan. Sosialisme menekankan pemikiran-pemikian seperti kesejahteraan sosial dan kemakmuran material dengan mengorbankan keselamatan moral. Sementara Islam tidak pernah mengabaikan segi-segi material dan moral, tetapi merangkum keduanya menjadi dua pilar kebaikan seorang muslim. *Keempat*, sosialisme Mesir berkaitan erat dengan nasionalisme sekuler yang bertentangan dengan jiwa Islam.

Persoalan keadilan bukan sekedar persoalan individual atau sekelompok masyarakat yang sifatnya temporal saja, tetapi merupakan persoalan "kemanusiaan" universal dan esensial. Menurut Sayyid Qutb,

untuk tegaknya keadilan harus diperhatikan tiga asas, yaitu kebebasan jiwa, persamaan kemanusiaan, dan jaminan sosial. Ketiga asas inilah yang menentukan tegak tidaknya suatu keadilan dalam masyarakat dan pemerintahan.

Asas pertama yang menentukan konsep keadilan menurut Sayyid Qutb adalah kebebasan jiwa. Ajaran kebebasan jiwa ini merupakan efek dari ajaran tauhid. Pernyataan "tidak ada Tuhan selain Allah" pada hakekatnya merupakan kunci pembebasan jiwa manusia dari setiap jerat dan belenggu, sekaligus menjadi pendorong kekuatan intelektual dan material yang bebas dari ikatan-ikatan perbudakan.

Asas Kedua Munurut Sayyid Qutb, prinsip persamaan secara jelas tertulis dalam *nass* dan didasarkan kepada asal dan proses kejadian manusia.[271] Pandangan Sayyid Qutb tersebut mempertegas asal kejadian manusia yang sama, tidak seorang pun yang lahir ke bumi ini dibenarkan mengklaim bahwa dirinya membawa keistimewaan-keistimewaaan yang mengharuskan orang lain untuk memuja-mujanya, karena dalam dirinya mengalir "darah biru" kebangsawanan, atau titisan darah Tuhan, sehingga mereka boleh bertindak sewenang-wenang terhadap golongan masyarakat yang stratanya lebih rendah.

Asas Ketiga menurut Qutb, tidak bisa dilepaskan dari konsep masyarakat yang terbagi menjadi dua, yaitu masyarakat Jahiliyah dan masyarakat Islamiyah. Bagi Qutb, tidak ada jalan lain selain dua jalan, yaitu hukum jahiliyah dan hukum Allah. Mereka yang tidak mengikuti hukum Allah berarti mengikuti hukum jahiliyah, demikian pula sebaliknya. Tidak ada jalan tengah diantara keduanya.

271 Sayyid Qutb mengutip sejumlah ayat yang berkaitan dengan asal dan proses kejafian manusia, diantaranya QS. *Al-Mursalat*; 77: 20-3, QS. *Al-tariq*; 86: 6-7, QS. *Fatir*; 35: 11, QS. *Al-Mukminun*; 23: 12-4, QS. *An-Nisa'*: 4: 1, QS. *Al-Hujarat*; 49: 13. Sayyid Qutb tidak memahami kata nafs dengan adam sebagaimana dipahami banyak pakar tafsir klasik. Jika dipahami seperti ini, berarti istri adam (perempuan) diciptakan dari adam. Pandangan ini membawa implikasi negatif terhadap keberadaan perempuan, karena dianggap bagian dari laki-laki. Lihat Qutb, *al-Adalah*, 52-4, dan Qutb, *Fi Zilal*, I, 574.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas Mahmud al-Aqad, (1986) *Manusia Diungkap Al-Qur'an*, alih bahasa Tim Penerjemah Pustaka Firdaus (Jakarta: Firdaus)

Abdulaziz Abdulhusein Sachedina, (1988) *The Just Ruler (Al-Sultan al-Adil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of The Jurist in Immite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press,).

Abdullah 'Awad al-Khabbas, *Sayyid Qutb: Al-Adibun-Naqid* (Aljazair: Syirka-tusy-Syihab lin-Nasr wat-Tauzi', t.th)

Abd al-hamid Isma'il al-ansari,(1980) *Al-Syura wa Asaruha fi al-Dimuqratiyah* (kairo : Al-Matba'ah al-Salafiyah,).

Abd al-Ati Muhammad Ahmad,(1978) Al-Fikr al-Siyasi li al-Imam Muhammad 'Abduh (Kairo: Markaz al-Dirasat al-Siyasiyah wal al-Istratijiyyahbi al-Ahram)

Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, tt).

Abu al-A'la al-Maududi, Hasan al-Banna, dan Sayyid Qutb, (1969) *al-Jihad fi Sabil Allah* (Beirut: Dar al-Lubnan,).

Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukrim ibn Manzur,(1988) *lisan al-Arab*, Juz IV (Beirut: Dar Sadr).

Abi Al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad ibn habib al-Basr4i al-Baghdadi al-Mawardi,*al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).

Abu Fahmi, (1993) *Manhaj Hubungan Sosial Muslim Non Muslim* (Jakarta : Gema Insani Press).

Adnan A. Musallam, (1993) "Sayyid Qutb and Social Justice 1945-1948", dalam *Journal of Islamic Studies,* vol. 4, Januari 1993, 56.

Afif Mohammad, (1994) *Keadilan Sosial dalam Islam* (Bandung: Pustaka; 1994).

Ahmad Faiz,(1971) *Tariq al-Da'wah fi Dzilal al-Qur'an Sayyid Qutb* (Beirut: Dar al-Arabiyyah).

Ahmad Mustafa al-Maragi,(1969) *Tafsir al-Maragi, Juz V (*Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh).

Ahmad Subhi Manshur, (1984) *Syakhsyiyyat al-Mishr* (Kairo: Dar al-Ahram).

Ahmad S Moussali ed, (1998) *Islamic Fundamentalism: Myth and Realities* (United Kingdom: Ithaca Press).

Al-Bukhari, (1981) *sahih al-Bukhari*, Juz VI (Beirut: Dar al-Fikr).

Al-Gazali,(1969) *Al-Iqtisad fi al-I'tiqasd* (Beirut: Dar al-Amanah).

Al-maududi, (1984) *Khiulafah dan Kerajaan, terjemaah Muhammad al-Baqir* (Bandung mizan).

Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, tt); Ar-Rozi, *Muhasshilu Afkaril Mutaqoddimin wal Mutaakhirin minal Hukama wal Ulama* (Beirut, Dar al-Fikr, tt).

Anthony F. Falikowski,(1990) *Moral Philosophy: Theories, Skills, and Aplication* (New Jersey: Englewood Cliffs).

Anwar Wahdi Hasi, (1986) *Inilah Islam*, (Surabaya: Bina Ilmu)

A. Rahman Zainuddin, (1992) *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldun* (Jakarta: Gramedia).

----------, (1994) *Petunjuk Jalan* (Jakarta: Media Dakwah,)

----------, *Beberapa Studi tentang Islam* (Jakarta: Media Dakwah).

----------, (1984) "Pokok-pokok Pemikiran Islam dan Masalah Kekuasaan Politik", dalam Miriam Budiarjo, et.al., *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan wibawa* (Jakarta: Sinar Harapan)

Aristotle, (1961) *The Ethics of Aristotle* (*Nicomachean Ethics*), trans. J.A.K. Thomson (London: Penguin Books)

----------, "Ethica Nicomachea," dalam *Masterpieces,* ed. Frank N. Magill,

----------, (1985) "Happiness in self Fulfillment," in *Classic Philossophical Questions,* ed. James A. Gould, vol. 5 (Toronto, London, Sydney Columbus: Charles E. Merrill Publishing Company)-66-156;

----------, "Politics," dalam *Masterpieces,* ed. Frank N. Magill,

Asy-Syabbab Muslim Pakistan, (1984) *Pengadilan Terhadap Ikhwanul Muslimin* (Bandung: Pustaka).

Azyumardi Azra,(1991) "Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis", *Jurnal Islamika,* No. 4 April-Juni, 1991, 81.

----------, (1996) *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina)

Awathif Abd al-Rahman, (1989) *Mishr wa Falasthin* (Kairo: Dar al-Arabi, 1989), 43; Musdah Mulia, *Negara Islam).*

Badril Saleh, (1985) *Jalan Pembebasan: Rintisan Islam Menuju Perdamaian Dunia* (Yogyakarta: Salahuddin Press,).

Bahtiar Effendy, (1998) *Islam dan Negara Transformasi pemikiran dan praktik politik Islam di Indonesia,* Alih Bahasa : Ihsan Ali Fauzi, Cet. 1 (Jakarta: Paramadina).

Bey Arifin dan Jamaluddin Kafie. (1982) *Tafsir Di bawah Naungan Al-Qur'an* (Surabaya: Bina Ilmu,)

Bruce B. Lawrence, (2004) *Islam Tidak Tunggal* (Jakarta: Serambi).

Charles Trip, (1995) "Sayyid Qutb: Visi Politik", dalam Ali Rahmena (ed), *Para Perintis Zaman Baru Islam,* terj. Ilyas Hasan. (Bandung: Mizan,).

Charles Tripp dalam Ali Rahnema (1996), (Ed), *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan)

Deliar Noer,(1983) *Pengantar ke Pemikiran Politik* (Jakarta: Rajawali)

David Sagiv,(1997) *Islam Ontentisitas Liberalisme,* Terjemah Yudian W. Asmin (Yogyakarta: LKiS,)

Don Peretz, (1983) *The Middle East Today* (New York: Praeger Publisher).

Edward McNall Burn dan Philip Lee Ralp,(1964) *World Civilization from Ancient to Contemporary,* Jilid. I (New York: W.W Norton).

H.A. Mu'thi Nurdin, (1978) *Masyarakat Islam* (Bandung: Al-Ma'arif).

H.Abdul, (1994) Aziz, *Hari Akhir Menurut Quran* (Jakarta: Pestaka Firdaus,).

Hamid Enayat, (1988) *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam*

Modern Menghadapi Abad ke-20, terjemah Asep Hikmat (Bandung: Pustaka)

Hasan Hanafi,(1952-1971) "al-Harakat al-Diniyah al-Mu'ashirah", dalam *al-Din wa al-Tsaurah* fi al-Mishr, Vol. 5 (Kairo: Maktabah Madbuli, tt).

Hasan Hanafi, (2003) *Aku bagian dari Fundamentalisme Islam* (Yogyakarta: Islamika).

Hasan Mahmud Abd al-lathif al-Syafi'i, (1990) *Fi Fikrina al-Hadits wa al-Mu'ashir* (Kairo: Tp).

Hasyimsyah Nasution, (1997) *Pemerintahan dan Keadilan dalam Pemikiran Politik Sayyid Qutb.* (Jakarta: Disertasi).

Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, tt).

Ibrahim M. Abu-Rabi', (1963) *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press)

Ibrahim M.Abu Rabi', (1984) "Sayyid Qutb From Religious Realism to Radical Social Criticism" dalam *Islamic Quarteraly*,.

----------', (1989) "Islamic Liberalism in The Muslim Middle East" dalam *Handard Islamicus,* vol. XII, No. 4,16;

Ismail al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi,(1986) *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan).

J.J. Von Schmid, (1965) *Ahli-Ahli Pikir Besar tentang Negara dan Hukum: dari Plato sampai Kant*, terj. R. Wiratno (Jakarta: Gunung Sahari,).

J.H. Rapar, (1988) *Filsafat Politik Aristotales* (Jakarta: Rajawali).

Jacob M. Landau, (1972) *Man, State, and Society in the Contemporary Middle East* (New York: Praeger).

Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi bi alfadz al-Arabiyah wa Injeliziyyah wa al-Taniyyah* (Beirut: Dar al-Tsaqafah, tt).

Jan Hendrik Rapar,(1991) *Filsafat Politik Plato* (Jakarta: Rajawali).

John L.Esposito, (1990) *Islam dan Politik*, Alih Bahasa : H.M.Joesoef Syoub, Cet.1 (Jakarta : Bulan Bintang).

----------, (2003) *Unholy War* (Yogyakarta: Ikon Terelitera).

----------, (1996) *Ancaman Islam Mitos atau Realitas ?*, alih bahasa : Alwiyah Abdurrahman dan MISSI, Cet. 3 (Bandung : Mizan).

----------, (1992) *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press).

K.J. Dover,(1974) *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Berkeley: University of California Press)

Kamaruzzaman, (2001) *Relasi Islam dan Negara Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Cet.1 (Magelang : Indonesiatera).

Kemal H. Karpat,(1982) *Political and Social Thought in the Contemporary of Middle East* (New York: Praeger).

Khadijah Ahmad Abu Atilah, (1983) *al-Islam wa al-'Alaqat al-Dawliyyah fial-Silm wa al-harb* (Kairo: Dar al-Ma'arif).

Leonard Binder, (1988) *Islamic Liberalism: A Critique of Development Idiologies* (Chicago: University of Chicago,).

M.Dien Syamsudin, (2001) "Usaha pencarian konsep Negara dalam sejarah pemikiran politik Islam", dalam Abu Zahra (Ed.), *Politik Demi Tuhan Nasionalisme Religius di Indonesia*, hlm. 43. Bisa juga dilihat pada Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara Perspektif modernis dan fundamentalis*, Cet.1 (Magelang: Indonesiatera).

Mahmudah Abdalati, (1975) *Islam and Focus* (Aligarh: Cressent Publishing)

Malcolm H.Kerr, (1988) Islamic Reform: The Political and Legal Theorities of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida (Berkeley: University of California Press,).

Marcos Pasya Samikah, (1920) "Syuhud al-Ashr" dalam kitab *al-Akhram* (Kairo: al-Akhram).

Muhammad Abbas Aula. (1987) *Dasar-dasar Sistem Ekonomi Sosial dalam Kitab Tafsir Fi zhilalil Qur'an* (Jakarta: Litera Antar Nusa,)

Muhammad Abu Zahroh, *al-Alaqah al-Dauliyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, tt)

Muhammad Hamidullah, (1977) *Introduction to Islam* (Beirut-Damaskus: International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO)/ Dar al-Qur'an al-Karim).

Muhammad Husein Thabatabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* juz XII (Beirut: Muassasah al-a'la, tt).

Muhammad Husain Haikal, (1993) *Hayah Muhammad* (Kairo: Dar al-Ma'arif).

----------, (1953) *Mudzakkirat fi al-Siyasah al-Mishriyyah* (Kairo: Dar Ma'arif).

Muhammad Fuad, (1981) 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim,* (Beirut: Dar al-Fikr).

Muhammad Nazir, (1988) *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia).

Muhammad Tahir Azhary, (1992), (*Negara Hukum : Suatu Studi Tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dariSegi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini,* Jakarta: Bulan Bintang).

Muhammad Taufiq Barakat, *Sayyid Qutb: Khulashah Hayatuh, Minhajuh fi al-Harakah, al-Naqd Muwajjah Ilaih* (Mekah: Maktabah al-Munarah, tt).

Mohammad S. el-Awa, (1983) Sistem Politik Dan Pemerintahan Islam (Surabaya: Bina Ilmu).

Musdah Mulia, (2001) *Negara Islam; Pemikiran Politik Husain Haikal* (Jakarta: Paramadina).

Muzakkir, (1990) *Karakteristik Konsepsi Islam* (Bandung: Pustaka).

Nazih N. Ayubi, (1991) Political Islam: Religion and Politic in The Arab World (London: Routledge,).

Nuim Hidayat, (2005) *Sayyid Qutb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Gema Insani Press).

Nurcholish Madjid, (1998) *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam wacana sosial politik Kontemporer*, Cet.1 (Jakarta :Yayasan Paramadina).

Oliver Roy, (1994) *The Failure of Political Ilslam,* terjemahan Karol Folk dari *Le Chec De I'Islam Politique*, (London: I. B. Tauris Publisher,).

Plato,(1954) *Republic* (London: J.M. Dent & Sons).

R.G Mulgan, (1977) *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Studens of Political Theory* (Oxford: Clarendon Press)

Raghib al-Isfihani, *Mu'jam Mufradat alFadz al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Katib al-Arabi, tt).

Renford Bambrough,(1965) ed. *New Essays on Plato and Aristotle* (London: Routledge & Kegan Paul).

Robert N.Bellah, (1970) "Islamic Tradition and The Problem of Modernization", dalam *Beyond be Life* (New York:: Herper and Row).

Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, (2001) *Pengantar Memahami Tafsir Fi Dzilalal-Qur'an Sayyid Qutb* (Solo: Intermedia).

Sayyed Muhammad Husain al-Tabatab'i, (1974) *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* jilid XVI (Beirut: Muasasah al-'Alami li al-Matbu'at).

Sayyid Qutb, (1980) *Khashaish al-Tashawwur al-Islamiwa Muqawwamatuh* (Beirut: Dar al-Syuruq).

Sayyid Qutb, (1967) *al-Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi).

----------,(1951) *al-Salam al-Alami wa al-Islam* (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi).

----------,(1973) *Ma'alim fi al-Thariq* (Beirut: Dar al-Syuruq,).

----------, *Tafsir fi Dzilal al-Qur'an;* Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfadz al-Qur'an al-Karim* (Bandung: Maktabah Dahlan, Tt).

----------, (kosong)) *al-Thifl min al-Qaryah* (Beirut: Dar al-Hikmah, tt).

----------, (1981) *Seni Penggambaran dalam Al-Qur'an,* terjemah Chadijah Nasution (Yogyakarta: Nur Cahaya).

----------, (1986) *Mengapa Saya di Hukum Mati*?, terjemah H.D. Ahmad Djauhar Tanwiri (Bandung: Mizan).

Sayyid Qutb, (1986) *Hari Akhir Menurut al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdau).

Shahrough Akhavi, (1995) "Sayyid Qutb", in John L. Esposito, (ed), The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, Vol. III (New York: Oxford University Press), 400-401.

Talaziduhu Ndraha, (1985) *Reseach Teori Methodologi Administrasi I* (Jakarta: Bina Aksara).

Thaha Husein, (1973) *Mustaqbal al-Tsaqafah fi al-Mishr* (Kairo: Mathba'ah al-Ma'arif).

Tim Salahuddin Press, (1987) *Islam Menyongsong Masa Depan*, (Yogyakarta: Salahuddin Press)

Yûsuf Karam.(1980) *Târîkh al-Falsafah al-Yûnâniyyah.* (Kairo: Lajnah Ta'lîf).

Yvonne Y. Haddad, (1983) "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", in John L. Esposito, (ed), *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press).

Zainab al-Ghazali, (1993) *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin.* Terj. Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press).

Ziauddin Sadr,(1985) *Masa Depan Islam*, terjemah Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka Salman ITB),

Glosari

Adil adalah memperlakukan sama atau tidak membedakan seseorang dengan yang lain. Persamaan yang dimaksud di sini adalah persamaan dalam hak. Adil juga sering diartikan menempatkan sesuatu pada tempat yang semestinya. Lawannya adalah zhalim.

Ahkam al-ahwal al-syakhshiyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur masalah keluarga, yaitu hubungan suami isteri dan kaum kerabat satu sama lain.

Ahkam al-murafa'at adalah bagian muamalah yang mengatur masalah peradilan, saksi, dan sumpah untuk menegakkan keadilan.

Akhlak secara etimologis berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku, atau tabiat. Sedangkan secara terminologis akhlak berarti keadaan gerak jiwa yang mendorong ke arah melakukan perbuatan dengan tidak menghajatkan pikiran.

Al-ahkam al-dusturiyyah adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan aturan hukum dan dasar-dasarnya, seperti ketentuan antara hakim dengan yang dihakimi, menentukan hak-hak individu dan sosial.

Al-ahkam al-duwaliyyah adalah bagian dari muamalah yang berhubungan dengan hubungan keuangan antara negara Islam dengan negara lain dan hubungan masyarakat non-Muslim dengan negara Islam.

Al-ahkam al-iqtishadiyyah wa al-maliyyah adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan hak orang miskin terhadap harta orang kaya, dan mengatur sumber penghasilan dan sumber pengeluarannya.

Al-ahkam al-jinaiyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh orang mukallaf dan hukuman-hukuman baginya.

Al-ahkam al-madaniyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur hubungan antar individu dalam bidang jual beli, hutang piutang, sewa-menyewa, petaruh, dan sebagainya.

Al-Ibham adalah lafaz yang belum jelas maknanya.

Al-Khulafa' al-Rasyidun adalah para khalifah yang mendapat petunjuk, yakni para khalifah dari kalangan sahabat Nabi saw. yang paling terkenal. Mereka adalah Abu Bakar, Umar bin Khaththab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib.

Al-kulliyyat al-khams adalah lima kebutuhan pokok.

Al-ushul al-khamsah adalah lima hal yang harus dijaga oleh manusia karena menjadi kebutuhan pokoknya, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ini bisa juga disebut al-kulliyyat al-khams (lima kebutuhan pokok).

Al-wudluh adalah lafaz yang jelas maknanya.

Amar ma'ruf nahi munkar berarti menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar.

Aqidah adalah sistem keyakinan Islam yang mendasari seluruh aktivitas umat Islam dalam kehidupannya.

Asas hukum Islam adalah dasar yang menjadi tumpuan berpikir atau berpendapat dalam penegakan dan pelaksanaan hukum Islam.

Asbab al-nuzul adalah sebab-sebab turunnya ayat Alquran

Asbab al-wurud adalah sebab-sebab dikeluarkannya hadis.

'**azimah** adalah hukum-hukum kulli yang disyariatkan pertama kali untuk menjadi hukum-hukum umum bagi semua mukallaf dalam semua keadaan, seperti shalat, zakat, dan seluruh ketentuan syariat yang lain.

Bathal (Indonesia: batal) adalah adanya kekurangan atau cacat dalam pokok-pokok suatu akad, baik dalam bentuknya, orang yang melakukan akad, maupun yang diakadkan

Birrul walidain adalah berbakti kepada kedua orang tua.

Dalalah mafhum adalah penunjukan lafaz yang tidak dibicarakan atas berlakunya hukum yang disebutkan atau tidak berlakunya hukum yang disebutkan.

Dalalah manthuq adalah penunjukan lafaz pada apa yang diucapkan atas hukum menurut apa yang disebut dalam lafaz itu.

Dalil aqli adalah dalil yang bersumber pada pemikiran akal. Dalam hukum Islam yang dimaksud dalil aqli adalah ra'yu atau akal yang digunakan dengan ijtihad.

Dalil naqli adalah dalil yang bersumber pada Alquran dan Sunnah

Dzikir adalah mengingat Allah baik dengan hati (bilqalbi), dengan lisan (billisan), maupun dengan perbuatan (bilaf'al).

Enlightment adalah masa pencerahan.

Fasiq adalah orang yang melakukan perbuatan dosa. Perbuatannya disebut fusuq.

Fatwa adalah putusan suatu hukum dari ulama terhadap masalah tertentu yang dihadapi berdasarkan pada dalil-dalil hukum Islam.

Fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang digali dari dalil-dalil terperinci.

Hablun minallah berarti hubungan manusia dengan Allah. Makusdnya adalah aktivitas manusia dalam bentuk ibadah.

Hablun minannas berarti hubungan manusia dengan sesamanya. Maksudnya adalah aktivitas manusia dalan bentuk muamalah.

Hukum taklifi adalah tuntutan Allah yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan.

Hukum wadl'iy adalah titah Allah yang terjadi dengan menjadikan sesuatu sebagai sabab, syarath, mani', shahih, fasid, 'azimah, atau rukhshah.

Haram adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau ditinggalkan mendapatkan pahala dan kalau dilakukan mendapatkan siksa (dosa).

Husnuzhan berarti berbaik sangka. Husnuzhan merupakan kebalikan dari berburuk sangka (su'uzhan). Orang yang berhusnuzhan adalah orang yang selalu berpikir positif dan tidak pernah berburuk sangka terhadap apa yang dilakukan orang lain.

Ibadah adalah bagian dari syariah Islam yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (hablun minallah).

Ibadah ghairu mahdlah(ibadah umum) adalah ibadah yang tata cara pelaksanaannya tidak diatur secara rinci oleh Allah dan Rasulullah.

Ibadah mahdlah (ibadah khusus) adalah ibadah langsung kepada Allah yang tata cara pelaksanaannya telah diatur dan ditetapkan oleh Allah atau dicontohkan oleh Rasulullah.

Ihsan secara terminologis ihsan berarti berbuat baik. Secara terminologis ihsan berarti melakukan perbuatan baik dalam rangka beribadah kepada Allah.

Ijma' secara etimologis memiliki dua arti yaitu sepakat dan ketetapan hati untuk melakukan sesuatu atau keputusan berbuat sesuatu. Secara terminologis ijma' adalah kesepakatan para mujtahid kaum Muslimin pada suatu masa sepeninggal Nabi saw. terhadap hukum syara' mengenai suatu peristiwa.

Ijtihad adalah mencurahkan segenap kemampuan berfikir untuk menetapkan hukum syar'i atas perbuatan orang mukallaf yang digali dari dalil-dalil yang terperinci dalam Alquran maupun hadis.

Ilmu Akhlak adalah ilmu yang mempelajari tingkah laku manusia.

Ilmu Fikih adalah ilmu yang membicarakan hubungan manusia dengan Tuhannya, dengan manusia lain, dan dengan alam sekitarnya, sesuai dengan lima hukum pokoknya, yakni wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah.

Ilmu Ushuluddin adalah ilmu yang mempelajari dasar-dasar agama.

Iman secara etimologis berarti percaya atau membenarkan dengan hati. Sedang menurut istilah syara', iman berarti membenarkan dengan hati, mengucapkan dengan lisan, dan melakukan dengan anggota badan.

Islam secara etimologis berarti menyerahkan diri, pasrah, tunduk, dan patuh hanya kepada Allah. Secara terminologis Islam merupakan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. yang bersumber pada wahyu Allah Alquranuntuk kemaslahatan umat manusia baik

di dunia dan akhirat. Islam bisa juga dipahami sebagai agama Allah yang diturunkan kepada para nabi dan rasul-Nya untuk disebarkan kepada umat manusia.

Istihsan secara etimologis memiliki beberapa arti, yaitu (1) memperhitungkan sesuatu lebih baik; (2) adanya sesuatu itu lebih baik; (3) mengikuti sesuatu yang lebih baik; atau (4) mencari yang lebih baik untuk diikuti, karena memang disuruh untuk itu. Sedang secara terminologis istihsan Berarti meninggalkan qiyas yang jelas (jali) untuk menjalankan qiyas yang tidak jelas (khafi), atau meninggalkan hukum umum (universal/kulli) untuk menjalankan hukum khusus (pengecualian/istisna'), karena adanya alasan yang menurut logika menguatkannya.

Istiqamah berarti sikap teguh dan konsekuen dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam sekalipun harus menghadapi berbagai macam tantangan dan cobaan.

Istishhab berarti menetapkan hukum atas sesuatu menurut keadaan yang ada sebelumnya hingga ada dalil yang merubah keadaan tersebut, atau menjadikan hukum yang ada di masa lalu tetap berlaku hingga sekarang sampai ada dalil yang merubahkan .

Jihad (mujahadah) berarti pengerahan segala kemampuan untuk melepaskan diri dari segala hal yang menghambat pendekatan diri terhadap Allah, baik hambatan yang bersifat internal maupun yang bersifat eksternal.

Kaidah hukum Islam (*al-qawaid-al-fiqhiyyah*) adalah berarti dasar-dasar atau asas-asas yang berkaitan dengan masalah-masalah fikih, atau secara terminologis berarti suatu yang bersifat general yang meliputi bagian yang banyak sekali, yang bisa dipahami hukum bagiannya dengan kaidah tersebut.

Kebutuhan primer (al-umur al-dlaruriyyah) adalah kebutuhan yang harus ada untuk melaksanakan kemaslahatan agama dan dunia.

Kebutuhan sekunder (al-umur al-hajjiyyah) adalah kebutuhan yang sangat dibutuhkan manusia bukan untuk memelihara salah satu dari kebutuhan pokok yang lima, tetapi untuk menghilangkan kesulitan-

kesulitan dan kesempitan atau kekhawatiran dalam menjaga kelima kebutuhan pokok.

Kebutuhan tertier (al-umur al-tahsiniyyah) adalah kebutuhan pelengkap bagi manusia dalam menunjang pemenuhan kebutuhan primer dan sekunder.

Khafi adalah lafaz yang samar maksudnya karena faktor di luar shighahnya yang harus dicari.

Khalifah adalah wakil, pemimpin, kepala negara. Manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi, atau pemimpin di muka bumi.

li'an adalah tuduhan suami terhadap isterinya bahwa isterinya telah melakukan perbuatan zina, atau sebaliknya.

Mafhum al-'adad adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya hukum dengan bilangan tertentu, terhadap hukum kebalikannya untuk bilangan lain dari bilangan yang ditentukan itu.

Mafhum al-ghayah adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu ada hukum yang dibatasi dengan limit waktu untuk tidak berlakunya hukum tersebut bila limit waktu sudah berlalu.

Mafhum al-laqab adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya suatu hukum untuk suatu nama atau sebutan tertentu atas tidak berlakunya hukum itu untuk orang-orang lain.

Mafhum al-shifah adalah penunjukan suatu lafaz yang menggunakan suatu sifat terhadap hukum yang berlawanan pada suatu yang tidak disebutkan bila sifat tersebut tidak ada.

Mafhum al-syarath adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu berlaku hukum yang dikaitkan kepada suatu syarat, terhadap kebalikan hukum pada sesuatu yang tidak disebutkan bila syarat itu tidak terpenuhi.

Mafhum aulawi atau disebut juga fahw al-khithab adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan itu lebih kuatatau lebih pantas dibandingkan dengan berlakunya hukum pada apa yang disebutkan dalam lafaz.

Mafhum mukhalafah adalah mafhum yang lafaznya menunjukkan bahwa hukum yang tidak disebutkan berbeda dengan hukum yang disebutkan.

Mafhum musawi atau disebut juga lahn al-khithab adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan dalam manthuq.

Mahram adalah hubungan keluarga terdekat yang terlarang untuk melakukan perkawinan.

Makruh adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang tidak pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan tidak berdosa, tetapi kalau ditiinggalkan akan mendapatkan pahala.

Mani' adalah sesuatu yang adanya menyebabkan tidak adanya hukum atau batalnya sebab.

Maqashid al-syari'ah adalah tujuan-tujuan atau maksud-maksud ditetapkannya hukum Islam.

Mashlahah berarti kemaslahatan atau kepentingan yang tidak terbatas, tidak terikat, atau kepentingan yang diputuskan secara bebas. Sedang secara terminologis, mashlahah yang juga sering disebut istishlahadalah kemaslahatan.

Mazhab adalah suatu aliran pemikiran dalam hukum Islam (fikih Islam) seperti Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i, Mazhab Hanbali, dan Mazhab Ja'fari.

Madzhab shahabi berarti fatwa sahabat secara perorangan. Madzhab shahabi terkadang dinamakan dengan qaul shahabi dan fatwa shahabi.

Mawaddah wa rahmah adalah penuh cinta kasih, yaitu suatu kondisi yang dibangun antara suami dan isteri dalam suatu keluarga.

Muamalah adalah bagian dari syariah Islam yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya (hablun minannas).

Mu'asyarah bil ma'ruf adalah perbuatan suami yang menggauli isterinya dengan sebaik-baiknya.

Mubbah adalah hukum taklifi yang menunjukkan pilihan kepada mukallaf untuk melakukan sesuatu atau meninggalkannya. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan atau ditinggalkan tidak mendapatkan pahala atau dosa.

Mufassar adalah lafaz yang menunjuk pada makna yang lebih jelas dibandingkan nash dan zhahir, sehingga tidak dimungkinkan adanya ta'wil dan takhshish, tetapi menerima nasakh pada masa risalah.

Muhkam adalah lafaz yang dengan shighatnya menunjuk pada makna yang jelas dan tidak menerima adanya ta'wil, takhshish, dan nasakh baik pada masa Nabi maupun setelah Nabi wafat.

Mujmal adalah lafaz yang samar maksudnya dilihat dari lafaznya sendiri kecuali bila mutakallim menjelaskan maksudnya.

Munafik (nifaq) adalah berpura-pura percaya atau setia kepada agama dan sebagainya, tetapi sebenarnya dalam hatinya tidak.

Munafik juga diartikan suka (selalu) mengatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan perbuatannya, atau dalam bahasa praktisnya adalah bermuka dua.

Musykil adalah lafaz yang samar maknanya disebabkan oleh lafaz itu sendiri, dan dapat ditemukan maknanya hanya dengan pemikiran dan dengan qarinah yang menjelaskan maksudnya.

Mutasyabih adalah lafaz yang maknanya samar pada lafaznya sendiri dan tidak ada harapan untuk mengetahui maksud lafaz tersebut.

Nasakh adalah penghapusan Syari' (pembuat hukum) terhadap hukum syara' dengan dalil yang datang kemudian. Yang dihapus disebut mansukh dan yang menghapus disebut nasikh.

Nash adalah lafaz yang menunjukkan makna yang jelas dan dimungkinkan untuk dilakukannya ta'wil dan takhshish serta dapat dinasakh pada masa risalah (di saat Nabi masih hidup).

Niat adalah kehendak dan keinginan untuk memperoleh rido Allah Swt. Orientalis adalah orang yang memiliki kepedulian dengan budaya dan agama yang berkembang di Timur (khususnya Islam). Biasanya orientalis berasal dari orang-orang Barat (Eropa-Amerika).

Qana'ah berarti menerima dengan rela apa yang ada atau merasa cukup dengan apa yang dimiliki.

Qath'iy artinya pasti. Dalam hukum Islam qath'iy dimaksudkan untuk menyebut dalil yang sudah pasti baik kekuatannya maupun penunjukannya.

Qiyas secara etimologis berarti mengukur, membandingkan sesuatu dengan yang semisalnya. Sedang secara terminologis, ahli usul mendefinisikan qiyas sebagai mempersamakan hukum suatu peristiwa yang tidak ada nash-nya dengan hukum suatu peristiwa yang ada nash-nya lantaran adanya persamaan'illat hukumnya dari kedua peristiwa itu

Rukhshah adalah hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk memberikan pemaafan terhadap hamba-Nya dalam menjaga pemenuhan hajatnya, karena adanya sebab yang mewajibkan pemenuhan hukum yang asli. Sabab adalah sesuatu yang menyebabkan terjadinya hukum, baik secara langsung (serasi) maupun tidak langsung (tidak serasi).

Sahabat adalah generasi Islam pertama yang hidup bersama Nabi Muhammad saw.

Saddu al-dzari'ah berarti menutup jalan yang menuju kepada perbuatan terlarang (yang membawa kerusakan).

Shah adalah terjadinya suatu perbuatan yang memenuhi dua wajah (arah) menurut perintah syari'.

Shalawat bisa berarti doa dan bisa juga berarti keberkatan. Makna yang pertama digunakan untuk menyebut shalat dalam arti sembahyang, yakni bentuk ibadah mahdlah yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Sedang makna kedua digunakan untuk permohonan keberkatan untuk Nabi Muhammad Saw. Karena itulah mengucapkan shalawat atas Nabi Muhammad Saw. berarti permohonan keberkatan kepada Allah Swt. untuk Nabi Muhammad Saw.

Sunnah juga berarti segala sesuatu yang datang dari Nabi Muhammad saw. baik berupa perkataan, perbuatan, maupun penetapannya.

Syarath adalah sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi syarat terdapatnya hukum taklifi.

Syariah secara etimologis berarti jalan ke sumber air atau jalan yang harus diikuti, yakni jalan ke arah sumber pokok bagi kehidupan. Secara istilah syariah berarti semua peraturan agama yang ditetapkan oleh Allah untuk kaum Muslim baik yang ditetapkan dengan Alquran maupun Sunnah Rasul.

Syar'u man qablana berarti hukum-hukum yang telah disyariatkan untuk umat sebelum Islam yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu dan menjadi beban hukum untuk diikuti oleh umat sebelum adanya syariat Nabi Muhammad saw.

Ta'abbudi adalah hukum-hukum yang harus diterima dan dilaksanakan, tidak harus akal menerima.

Ta'aqquli adalah hukum-hukum yang mudah diterima oleh akal sehingga mudah dipahami dan dilaksanakan.

Tabi'in adalah generasi Islam setelah sahabat.

Tabi'it tabi'in adalah generasi Islam setelah tabi'in

Takwa berarti menjaga diri dari siksaan Allah dengan mengikuti segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Usul fikih adalah ilmu tentang kaidah-kaidah untuk memahami fikih atau suatu ilmu yang mendasari ilmu fikih.

Wajib adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar melaksanakan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan mendapatkan pahala dan kalau ditinggalkan mendapatkan siksa (dosa).

Zhahir adalah setiap lafaz atau kalimat yang jelas makna yang dimaksud oleh pendengarnya dengan shighat/bentuk-nya sendiri tanpa tergantung pada petunjuk lain, baik yang dimaksud adalah makna yang dituju oleh lafaz maupun tergantung konteksnya.

Zhanniy artinya tidak pasti (relatif). Dalam hukum Islam zhanniy dimaksudkan untuk

Index

A

'Abdul-Qodir 'Audah 24
Abdul-Qodir 'Audah 101
Abdul Salam Arif 20, 25, 101
Ahmad Faiz 4, 5, 75, 83
al-Aqqad 17, 27, 28, 34, 101
Ali Abd al-Raziq 5, 26, 101
al-Maududi 5, 10, 28, 35, 36, 42, 59, 82
al-Mawardi 5, 12, 63, 82
al-Syafi'i 26
Al-Syafi'i 101
al-Syatibi 9, 82
Aristoteles 7, 101

G

Gamal Abdul Naser 25, 101

H

Hamid Enayat 16, 29, 30, 31, 33, 80, 85
Hasan al-Hudhaibiy 24, 101
Hassan al-Banna 5, 24, 26, 28, 36, 101
Hassan Hanafi 32, 101

I

Ibn Khaldun 1, 5, 40, 83, 85
Ikhwanul Muslimin 15, 16, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 28, 29, 36, 84, 89

J

Jamal Abdul Nasir 61, 101
Jamil Shaliba 8, 85

K

Kemal H. Karpat 5, 86

M

Maududi 11, 18, 35, 36, 42, 59, 60, 101
Muhammad Fuad ‘Abd al-Baqi 10, 101
Muhammad SAW v
Muhammad Taufiq 4, 15, 16, 87
Muhammmad Jalal Syaraf 68, 101

P

Plato 6, 7, 85, 86, 88

R

Raghib al-Isfihani 7, 8, 88

S

Sayyid Qutb , 1, 2, 3, 4, 5, 9, 13, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 48, 70, 79, 80, 81, 82, v, 83, vi, 84, 85, 87, 88

Z

Ziauddin 67, 68, 89

BIODATA

Muhammad Roy Purwanto, lahir di kota "berbenteng gunung" Magelang 25 April 1978 dari rahim Siti Romlah (alm) dan H. Muhammad Herry. Masa kecilnya dihabiskan bersama kedua orang tua dan kakeknya yang memberikan dasar *lelaku* sejak kecil. Madrasah Dininah dan SDN Wates II merupakan tempat pertama kali ia ditempa di lembaga formal (1984-1990). Setelah itu ia mulai mengembara untuk memperdalam jurus-jurus ilmu agama ke kota Ngayogyakarto Hadiningrat. Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak merupakan tujuan awal pengembaraannya. Di pesantren ini ia pertama kali mengenal ilmu-ilmu agama dan mulai mengenal kemandirian hidup. Muhammad Roy kecil mencoba tabah dan ihlas berpisah dengan ayah-bunda, walau harus nangis setiap mau berangkat ke Pesantren. Tiga tahun di Krapyak (1990-1993) ia merasa "kecewa" dengan dirinya, mengapa tidak bisa menguasai banyak jurus dan ajian di Pesantren ini. Tekadnya untuk mengembara memperdalam agama semakin membara, sehingga menghantarkannya di Pesantren Hadratu Syeikh Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang. Tebuireng ternyata mampu menjadi "pertapaan kawah Condrodimuko" bagi Muhammad Roy. Di sinilah ia mendapatkan tempaan intelektual dan spiritual. Pengetahuan agamanya menjadi terbuka (*futuhiyyah*), dan getaran nur-nur ilmu mulai dapat dirasakan. Kitab-kitab kuning yang ketika di Krapyak masih terasa asing, laksana *cacing bundet*, kini mulai terbaca dan termakna. Ia juga mulai terbiasa dengan riyadloh (*lelaku*) bathin. Begadang (*melek mbengi*) dan ziarah ke makam Hadratu Syeikh Hasyim Asy'ari merupakan aktivitas yang tidak pernah di tinggalkan. Setelah ngaji dengan KH Ishaq Lathif, yang selalu dilakukan tiap malam adalah muthala'ah kitab, bertafakur dan tadazakkur di depan pusara KH Hasyim Asy'ari hingga mendekati fajar. Bagi Muhammad Roy muda, saat itulah masa depan diukir dan ditentukan. Menurutnya, pemaksimalan diri dalam menggembleng intelektual dan spiritual ketika masih di pesantren, merupakan awal dari keberhasilan dalam pengembaraan panjang kehidupan. waktu Tiga tahun (1993-1996) di Tebuireng merupakan kenangan indah dalam hidup yang selalu menari-nari dalam ingatan.

Setelah menyelelesaikan "bertapa" di Tebuireng, ia menjadi utusan pesantren untuk mengikuti seleksi program Pesantren Mahasiswa UII

Yogyakarta. Nasib mujur rupanya berpihak padanya, ia diterima dalam program ini sebagai generasi pertama dan tercatat sebagai mahasiswa fakultas Syari'ah UII dengan mendapatkan beasiswa full selama masa studi (1996-2000). Pesantren UII menjadi salah satu "Tempat Pertapaan" dalam mengasah intelektualnya. Di tempat inilah jiwa pantang menyerah, "tidak mau kalah" dalam *fastabiqul khairat* dan semangat tempur nya muncul. Hal ini karena, generasi pertama Pesantren UII berasal dari pendekar-pendekar perwakilan dari seluruh propinsi di Indonesia. Pesantren UII bagi Muhammad Roy mempunyai kenangan tersendiri, cerita heroik dalam babak kehidupannya. Ia pernah tinggal selama lebih dari 12 tahun di pesantren ini. Lima tahun sebagai santri (1996-2001) dan tujuh tahun (2005-2012) memegang amanah sebagai Kyai. Pesantren UII menjadi Pertapaan Kawah Condrodimuko kedua bagi kehidupannya setelah Pondok Pesantren Tebuireng.

Setelah menyelesaikan S1 di UII, ia langsung melanjutkan petualangan keilmuwannya S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan spesifikasi Filsafat Islam (2002). Waktu itu statusnya masih sebagai "petualang" dan "pengembara" ilmu yang tidak berada di lembaga tertentu. Kebebasan itulah yang mengantarkannya untuk mengambil S2 lagi di bidang Ilmu Hukum di Universitas Islam Indonesia, dan S2 Perbandingan Agama di Center for Religion and Cross Cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada (UGM). Bagi Muhammad Roy, belajar adalah bekerja, karena dari sana lah ia mendapatkan kehidupan dan beasiswa. Maka salah satu prinsip hidup yang dipegangi adalah "Mencari ilmu sampai ke ujung matahari terbit dan ujung matahari tenggelam".

Setelah itu ia melanjutkan studi S3 di UIN Sunan Kalijaga dan merampungkannya di awal tahun 2014 dengan disertasi berjudul *Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi.* Di sidang terbuka itulah kemudian ia digelari oleh Promotor dan Pengujinya sebagai "Neo-Thufi". Terinspirasi oleh banyaknya karangan Al-Thufi, maka "proyek intelektual" nya pasca doktoral adalah menyamai jumlah karya "Guru" nya (al-Thufi). Al-Thufi punya 100 karya akademik, namun yang dapat terlacak hanya berjumlah 42 karya. Maka Muhammad Roy mencanangkan "proyek intelektualnya", yaitu: *Menuju 42 Karya Akademik* (Buku).

Ia aktif dalam dunia akademik, berupa diskusi, seminar, bedah buku, mengajar, penelitian dan pengajian di kampung-kampung. Lima Benua (Asia, Afrika, Australia, Eropa, dan Amerika) pernah ia kunjungi dan jelajahi dalam kegiatan short course, riset, postdoctoral dan seminar internasional. Tercatat ia pernah menjadi pembicara di seminar internasional di University of Sultan Zainal Abidin (UNISZA) Malaysia, Zaytuna University Tunisia, Sousse University Tunisia, Manouba University Tunisia, IIUM Malaysia, Fatony University Thailand, Sultan Syarif University Bruney Darussalam, PPI Muhammad V University Maroko. Ia juga pernah mengikuti postdoctoral di Manouba University Tunisia dan mengajar di Sousse University Tunisia. Ia pernah juga mengikuti short course di Melbourne University Australia, dan Coady International Institute St Francis Xavier University, Kanada. Riset Internasional yang dilakukan diantaranya di Tunisia, Yordania, Saudi Arabia dan India.

Karya ilmiah yang sudah dipublikasikan diantaranya adalah *Acculturation Among Local Wisdom, Law and Sufism in Forming Martabat Tujuh Enactment of Buton Sultanate,* (International Journal of Humanities, Social Sciences and Management, 2016). *Muqaranatu Qawanin al-Usroh fi Tunis wa Indunisia wa al-Mamlakah al-Arrabiyah Haula Taaddud al-Zaujah,* (International Journal of Busines, Economics and Law, Vol 9, 2016), *Mantiq Aristu wa atsaruhu fi Istinbat al-Ahkam al-Syar'iyyah* (Prooceding in 3International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization), *Different Qiraah and Its Implication in Different Opinion of Islamic Jurisprudence*", al-Mawarid Vol. XV, No. 1, Februari-Agustus 2014 Hukum Islam Universitas Islam Indonesia. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Maslhah Najmuddin al-Thufi* (Buku-Kaukaba-2014), *Dekonstruksi Hukum Positif Islam* (2013), *Melihat Tuhan dalam Diri Wanita*, (Buku- PP UII 2006), *Misteri Keagungan Wanita* (Buku-Penerbit Lingkaran: 2009), *Tasawuf Madzha Cinta* (Buku-Penerbit Lingkaran, 2009) *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*: *Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh,* (Buku-Safiria Press 2004), *Sejarah dan Dinamika UII*, (Buku-UII Press 2002), *Pemikiran dan Peradaban Islam* (Buku-PSI-UII 2004), *Different Qiraah and Its Implication in Different Opinion of Islamic Jurisprudence*, (Jurnal al-Mawarid Vol. XV, No. 1, Februari-Agustus 2014 Hukum Islam UII), Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Status Anak di Luar Nikah berdasarkan Mashlahah

al-Thufi, (Jurnal *al-Mawarid* Vol. XIII, No. 1, 2012 Hukum Islam UII) *Filsafat Nietszhe dan Penghancuran Terhadap Sakralitas Wacana Agama* (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 2, Februari 2005). *Nalar Qur'ani al-Syafi'i dalam Pembentukan Metodologi Hukum (Telaah Terhadap Konsep Qiyas)*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 1, September 2004). *Membunuh Tuhan-Tuhan yang Tidak Abadi; Kritik Nashr Hamid Abu Zayd Terhadap Sakralitas Wacana Agama*", (Jurnal Studi Islam dan Sosial Dialogia, Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2004), *Perkawinan Agama dan Sains dalam Melihat Evolusi: Bantahan Terhadap Teori Evolusi Darwin Perspektif Sains dan al-Qur'an*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. II, No. 3, September 2005), *Bersahabat dan Berguru Kepada Iblis* (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 14 tahun X, September 2002), *Pesantren UII dan Kiprahnya di Masyarakat*, (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 30 tahun XIII, Desember 2005), *Mencari Pemimpin UII Masa Depan; bertipe Ilmuwan, Manajer dan Kyai*. (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 32 tahun XIII, April 2006), *Radla'ah: Awal Pembentukan Generasi Rabbani*, (Tabloid Madani No. 8 bulan November 2001), *Bersahabat dengan Sang Musuh*, (Buletin *Tsaurah* PP-UII, edisi perdana, Vol. 1. 2005).

Selanjutnya beberapa penelitian yang pernah dilakukan adalah *Problems of Minority in India and Indonesia: Comparative Study of Muslim Minorities in Allahabad India and Bali Indonesia* (Kolaboratif International Kemenag RI), *Komodifikasi Agama dalam Kasus Nikah Mut'ah* (Kemenag RI), *Nikah Mut'ah dan Implikasinya dalam Kehidupan Sosial: Studi Kasus Nikah Mut'ah di Desa Kalisat, Rembang Pasuruan* (DPPM UII-2014), *Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pelatihan Pembuatan Tempe Daun Singkong di Desa Kotesan Prambanan Klaten* (DPPM UII-2014), *Nilai-Nilai Budaya dan Spiritual dalam Struktur Bangunan Kraton Yogyakarta* (DPPM UII-2013), *Studi Semiologis Mitos "Hubungan Seksual Ngalap Berkah" di Makam Pangeran Samudra Gunung Kemukus dengan Etos Kerja Para Peziarah* (Kemenag RI-2011), *Reboisasi Lahan Gundul Lereng Selatan Merapi Pasca Erupsi dengan Tanaman Sekulen berbasis Pemberdayaan Masyarakat* (Kemenag RI-2011), *Tradisi Mubeng Beteng dan Perannya bagi pendidikan Etika Masyarakat Jawa* (Kemenag RI-2010), *Nilai-Nilai Pendidikan Budi Pekerti dalam Tradisi Ruwatan* (DPPM UII-2008), *Akulturasi Islam dan Budaya Jawa pada Tradisi Ruwatan di Yogyakarta* (Depag RI-2006), *Mitologi*

Ratu Kalinyamat dan Budaya Kapitalis: Kajian Semiologi Peran Mitos Ratu Kalinyamat dan Hubungan Siqnifikasi dengan Kemandirian Ekonomi Kaum Perempuan di Jepara Jawa Tengah (RUKK LIPI-2005).

Saat ini, selain aktif menulis, penelitian, berdzikir dan tafakkur, Muhammad Roy tercatat sebagai dosen Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII). Ia tinggal di rumah "mewah" nya (*mepet sawah*) Jetis, Kotesan, Prambanan, Klaten. Ia ditemani seorang istri yang cantik; dinda Rufi'ah dan pendekar kecilnya; Muhammad Adzka Lionel Akbar, serta bidadari kecilnya: Zara Vina Aurora Madina. Sekarang sedang merintis berkembangnya Yayasan Nahdlatul Ulum dan Pondok Pesantren Tatmainnul Qulub di rumah desanya. Ia terbuka untuk dihubungi di Hp. 08156802665. Email: muh_roy@yahoo.com.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

978-602-450-344-4

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA